

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

الدِّين والمتغيّرات الثقافيّة المعاصرَة

الحداثة - العلمنة - العولمة

تأليف: علي رضا شُجاعي زَنْدَ

تعريب: حيدر نجف


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

علي رضا شجاعي زند

أستاذ علم الاجتماع في جامعة تربيت مدرّس، طهران، بدأ حياته العلمية بدراسة الهندسة ثمّ تحوّل إلى دراسة علم الاجتماع، فحاز شهادة الدكتوراه في هذا العلم من جامعة أصفهان، شارك في عدد من المؤتمرات العلمية في مجال تخصّصه، ونشر عدداً من الدراسات في المجلّات المحكّمة وغيرها، كما له عدد من الكتب منها:

- مشروعيت ديني دولت واقتدار سياسي دين، طهران، تبيان، ١٩٩٤.
- دين، جامعه وعرفي شدن، طهران، مركز، ٢٠٠١.
- عرفي شدن در تجربه مسيحي واسلامي، طهران، باز، ٢٠٠٢.
- برهه انقلابي در ايران، طهران، عروج، ٢٠٠٣.
- تكاپوهاي دين سياسي، طهران، باز، ٢٠٠٥.

الدين والمتغيّرات الثقافية المعاصرة

(التحديث، العلمنة، العولمة)

علي رضا شجاعي زند

الدين والمتغيّرات الثقافية المعاصرة

(التحديث، العلمنة، العولمة)

تعريب

حيدر نجف



المؤلف: علي رضا شجاعي زند
الكتـاب: الدين والمتغيّرات الثقافية المعاصرة (التحديث، العلمنة، العولمة)
تعريب: حيدر نجف
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-005-9

Religion and cultural variables:
Modernization, Globalization, Secularization

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

الدين والتديّن والتديين أو الديننة، الحداثة والتحديث، العلمنة والعلمانيّة، العولمة مذهباً وعمليّة تَحْدُث في الواقع الكونيّ، مفردات ومفاهيم تشغل حيّزاً من فكر الإنسان المعاصر. والعقل الإسلاميّ وغير الإسلاميّ يمثل ساحة للتساؤلات التي تعصف به حولها. وتزداد سرعة الرياح الذهنيّة عصفاً عندما نتحدّث، كما يعبّر الكاتب شجاعي زند، عن ما يسمّيه بالأديان الشموليّة. وهذا المصطلح رغم ما له من حمولة سلبيّة في اللغة العربيّة، إلا أنّه يقصد به الدين الذي يدّعي أنّه دين اجتماعيّ يعالج مشكلات الفرد في حياته الفرديّة، ويمدّ دائرة تطلّعاته وتعاليمه واقتراحاته إلى ميدان المجتمع الإنسانيّ. وإذا كانت بعض الأديان قد ألقت عصا الترحال وقلبت بطن المجنّ للعلمانيّة، فإنّ الأخيرة ما زالت تضيّق الخناق على الدين كلّه لتصادر منه آخر معاقله وهو محلّ العبادة وحياة الفرد في أدقّ خصوصيّاته. ولم تكتف بالسيطرة على ساحة المجتمع. وما يزيد الطين بلّةً تحوّل القرية الكونيّة كلّها إلى ساحة لهذا التنافس الداخليّ بين الأديان وبينها وبين العلمانيّة.

هذه الصورة التي تطفح بالمشهديّة والحراك، تثير الكثير من الأسئلة على المفكّرين الدينيّين، لطرح الأسئلة على أنفسهم قبل أن تُطرَح عليهم، ولتقديم الأجوبة عمّا انطرح من أسئلة فيها الكثير من التحدّيات والتهديدات والفرص أحياناً. وهذا الكتاب يضع كاتبُه نفسَه في غمار هذه المعركة الفكريّة ليعالج أبرز الأسئلة، ويستطلع إمكانيّات التعايش بين الدين وبين هذه الظواهر التي يسمّيها بالعمليّات وسمّيناها في عنوان الكتاب بالمتغيّرات الثقافيّة رغبةً في التخفّف من غموض المصطلح الذي لا مجال لشرحه على الغلاف. نأمل أن يكون في هذا الكتاب إضافة جديدة تقنع القارئ، أو يجد فيها ما يستحقّ أن يقرأ وإن لم يكن مقنعاً.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

بيروت، 2012

المقدمة

ثمة في الحياة الاجتماعية للبشر تحولات (تحصل عبر الزمان) لها نماذجها يُعبّر عنها بـ «العملية» (Process). إذا تم اكتشافها واستعادتها بصورة صحيحة، ففضلاً عن تقديمها صورة جامعة وفي الوقت نفسه بسيطة لفترة تاريخية طويلة، سوف توفّر لنا جهازاً مفهومياً ونظرياً متناسقاً لتحليل الحقائق والوقائع الاجتماعية العامة والتفصيلية، وتساعدنا على اجتراح تخمينات مؤثرة للسياقات المستقبلية.

إن الشعور بالتحولات الكبرى والتركيز على المسار الجاري للوقائع بدل الرسم المتقطّع للصور يضفي على هذا المفهوم طابعاً يفيد أن له ـ ربما ـ مساراً وصيرورة مقدّرة مستقلة عن العوامل المؤثرة. هذا الفهم للعمليات وللظواهر التي تعرف بهذا الاسم ربما أعاد إلى الذهن النظرة الفلسفية للتاريخ التي لم نبتعد كثيراً عن حقبة سيادتها على التيارات السوسيولوجية الكبرى. طبقاً لهذه النظرة ثمة عمليات عامة وشاملة ومقدّرة مسبقاً تسود التجمعات البشرية، ولا مفرّ منها أبداً، ولا يمكن الاحتماء من جبروتها العنيف الصلب، إلّا بمعرفتها والإذعان لها ومواكبتها.

وإنّ عدم التصريح بالعوامل الكبرى والصغرى المؤثرة في وقوع العمليات واستمرارها، أو عدم رصدها ومتابعتها لا يعني طبعاً إنكارها كلياً. والعودة إلى ضرب من فلسفة التاريخ، إنما هو في أغلب الأحيان بسبب العزوف عن التأمل في الأسباب والعكوف على الوجه الآخر للتحول أي كيفية الأحداث. لذلك غالباً ما يجري الحديث عنها ونسج القضايا والعبارات حولها بالطريقة الشائعة في الجمل ذات الأفعال المجهولة. بمعنى أن التشديد يقع على طبيعة الحدث وكيفيته وظروف وقوع الفعل، بدل التركيز على الفاعل والعوامل، ولا غرابة والحال هذه أن تُستخدم لبيان ذلك وشرحه أفعالٌ لازمة فيها نمط من الحركية والتغيير.

رغم كل المؤشرات الدالة على «العمليات» والمتوفرة في الوقائع التاريخية، وهي مؤشرات يمكن رصدها، لكن من البديهي أنها حقيقة اعتبارية وذهنية تماماً، ولا يمكن العثور عليها برمتها وكلّها على نحو مستقل وعينيّ تماماً في أيّ مقطع من مسار التحولات التاريخية للمجتمعات. وهذه الحقيقة لا تنال إطلاقاً من القابليات التطبيقية لهذه العمليات وضرورات حضورها في النقاشات النظرية والتحليلية. والعلم مهما كان نوعه، لا يتكوّن إلا بمعونة هذه الأجهزة المفهومية والانتزاعات الاعتبارية.

الطابع الاصطناعي والاعتباري والذهني لمفاهيم ومقولات مثل «العمليات»، لا يعني على الإطلاق إمكانية إبداعها بطريقة وحشية منفلتة، إنما لهذه المفاهيم أرصدتها المُحكمة في ما بين الأذهان، إلى درجة يمكن معها رفضها أو قبولها بكل إبرام، والتوصّل إلى إجماع بشأن وجودها أو عدم وجودها. وعلى هذا الأساس لا يمكن تسمية أي تحول

بأنه عملية، إلا إذا كانت له درجات معينة من التدرّج والاستمرار والشمول، مضافاً إلى أنه يجب أن يكون له اتجاهه المحدَّد، وتأثيراته الملحوظة التي يتركها عن نفسه. ولهذا، على الرغم من كثرة التغييرات والتحولات، إلا أن العمليات قليلة ومعدودة جداً. وقلة العمليات تأتي غالباً نتيجة عدم معرفتها، فضلاً عن ندرة اجتماع كل الظروف اللازمة لها.

والعلاقات والتأثيرات المتبادلة في ما بين الظواهر سواء كانت طبيعية أو اجتماعية، والتغييرات الناجمة عنها في الأمور، وقائع مستقلة عن فاعلها العاقل الواعي، بيد أن الإذعان بوجودها وصياغة مفهوم لها، وتنظيمها نظرياً أمور مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوجود المدُرِك وإرادته لهذا الإدراك والمعرفة. إذن، العمليات تكون موجودة وفاعلة حينما تتم معرفتها، وإذا لم تجر معرفتها والاعتراف بها، فلن تكون موجودة.

في ضوء الاعتراف بهذه الظاهرة في الفترات الأخيرة دخل مصطلح «العملية» تدريجياً إلى الأدبيات السوسيولوجية، وصار يستخدم للإشارة إلى توفر بعض التحولات على نموذج تتبعُهُ (تحولات ذات نموذج) ومدياتٍ كبيرة تصول فيها. الحضارة (Civilization)، والتحضّر أو سكنى المدن (Urbanization)، والتحوّل الصناعي (Industrialization)، والعقلنة (Rationalization)، والقطبيّة أو الاستقطاب (Polarization)، والحصرية أو الاحتكار (Monopolization)، والتغريب أو التغرّب (Westernization)، و... بعض العمليات المعروفة والمرصودة والمصطلحات المستخدمة للتعبير عنها، هذا مع أنّ طابع العملية قد لا يصدق عليها جميعاً بدرجة واحدة، أو إنها لا تتمتع بوزن وأهمية متساوية.

يتَّضح من الأمثلة أعلاه أن كل واحدة من العمليات تختص بموضوع وجانب معين، وفي الوقت ذاته يمكن أن تكون لها تأثيرات على ظواهر متعددة. هذا هو الأساس الذي يقوم عليه الكتاب الذي بين يدي القارئ العزيز. في هذا الكتاب مجموعة من المقالات كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى، وتناقش في الوقت ذاته تأثيرات العمليات التغييرية الثلاث الرئيسة في العصر الحاضر على الدين. وهذه العمليات هي: «التحديث» (Modernization) أو «التحدّث» (التحول من وضع أقدم إلى وضع أحدث)، و«العلمنة» أو «التعلمُن» (Secularization) (تحوّل الأشياء إلى الطابع العلماني)، و«العولمة» أو «التعولم» (Globalization) (تحول الأشياء إلى الحالة العالمية)(*) كما تناقش ردود الفعل المحتملة من قبل الدين وخصوصاً الإسلام حيال هذه العمليات.

دراسة العلاقة بين الدين و«التحديث» باعتباره العملية التغييرية الشاملة لكثير من العمليات المومئ إليها هي موضوع المقالة الأولى في هذا الكتاب. و«العلمنة» وهي عملية ناجمة عن العملية الأولى كانت لها تحدياتها الأشد للدين، وقد أفرزت أحداثاً متنوعة على شتى الخلفيات الاجتماعية ـ الدينية. والمقالة الثانية تعنى بدراسة العلمنة مصداقياً في إيران المعاصرة. أما المقالة الأخيرة فتسلط الضوء على عملية جارية دوماً هي عملية «العولمة»، فنحاول معالجة بعض الغموض في المفهوم لنعرج على تأثيراتها على الأديان، وخصوصاً الإسلام، وأهمّ التحديات المحتملة التي تواجه هذا الدين.

(*) لم نستخدم في ترجمة مفردات «مدرن شدن»، و «عرفي شدن»، و «جهاني شدن» كلمات التحدُّث، والتعلمُن، والتعولم لعدم شياعها مع أنها الأصح، واستعضنا عنها غالباً بالتحديث، والعلمنة، والعولمة لشياعها في اللغة العربية. (المترجم)

وسحْبُ علم اجتماع الدين إلى دائرة النقاشات الجذرية العامة منحى جديدٌ نسبياً، انتُهِجَ من قبل بعض علماء الاجتماع المتأخرين، وبوسعه في حال الاستمرار الارتفاع بمستوى علم اجتماع الدين، إلى مصاف موضوعه، وجعله في صدر الدراسات السوسيولوجية.

علي رضا شجاعي زند
شتاء 2008 م

الدين والتحديث

دراسة إمكانية تعايش الدين والحداثة

تُفهم الحداثة في التصورات الكلاسيكية العامة على أنها أهم عوامل العلمنة، وكان المتوقع أن يؤدي بسطها وانتشارها إلى إقصاء الدين عن وعي الإنسان وحياته، إلا أن وجود شواهد على الحضور الفاعل للدين في العالم الحديث وضَعَ علامات استفهام على هذه النظرية وتخميناتها، وبعث الأمل في نفوس بعض المجددين الدينيين في قدرة الدين على معايشة الحداثة. يشدّد هذا المقال على التمييز بين «التجدد» و«التحدث» أو «التحديث» و«الحداثة»، وملاحظة الفوارق بين تعاليم الإسلام والمسيحية أوجدت تحديات لهذا التفاؤل، أولاً عبر الكشف عن علاقة التناقض بين الدين والعلمنة، والأثر المستعصي على الإنكار للحداثة على وقوع هذه العملية. وثانياً من خلال إبرام عدمَ صدقِ أهم مصاديق التعايش بين الدين والحداثة.

المقدمة:

موضوع هذا المقال دراسة العلاقة بين الدين والحداثة، وذلك عن

طريق ظاهرة اسمها «العلمنة» لها صلتها بكلٍّ من الطرفين. وتنبع القضية من حالات المواكبة والتعايش التي ظهرت بين الدين والحداثة في بعض التجارب خلافاً لما كان متوقعاً، فقد كانت تخمينات علماء الاجتماع ذوي الخبرة بالدين والعالم الحديث باتجاه آخر. لقد درسوا وأثبتوا القرابة والعلاقة بين الحداثة والعلمنة على الصعيدين النظري والتجريبي. ولا مراء في أن مسارنا في هذا المقال لن يكون على الصعيد الأول الذي يقتضي البحث في الركائز الأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والإبستيمولوجية للدين والحداثة بغية التأشير على الفوارق بينهما. في مثل هذه التحليلات قد يصار أحياناً بدل التأمل في الركائز المعرفية أو الذاتيات إلى مقارنة علامات الدين والحداثة وثمارهما (لمبرت 1999)، وهذا بدوره ليس ما نرمي إليه. وهذه العملية تختلف أيضاً عن الصعيد الثاني؛ إذ بدل ملامسة التجارب المعاضدة لأثر الحداثة في العلمنة، سيدرس حالات نقضها في المواطن التي تنمّ عن ضرب من التعايش بين الدين والحداثة. وإنّ طبع الإنسان المعاصر يميل إلى مشاهدة نتائج البحوث النظرية بكل متانتها وغناها على صعيد الواقع أيضاً، وعلى سبيل دراسة أدق للتشكيكات والحالات الداحضة. ذلك أن أثر الشبهة وقدرة الدحض، حتى بالاعتماد فقط على نموذج واحدٍ ناقض أكبر ـ منطقياً ونفسياً ـ من القدرات التأييدية لمئات النماذج المعاضدة المؤيّدة. وهذا هو الحال القائم حالياً في ما يخص العلاقة المحرزة ظاهرياً بين الدين والحداثة.

تزامناً مع الشكوك التي ظهرت خلال العقود الأخيرة في قاطعية العلمنة وشموليتها (لاكمن 1967؛ غريلي 1969، 1972؛ داغلاس 1983؛ رابرتس 1984: 313 ـ 320؛ استارك وبين بريج 1987: 290 ـ 312؛ استارك وفينك 2000: 71؛ كازانوفا 1994: 5 ـ 6؛ برغر 1999)، فقد

جرى التشكيك أيضاً في التلازم بينها وبين الحداثة من ناحية، وفي التزاحم بين الدين والحداثة من ناحية أخرى (استارك 1999؛ برغر 1997؛ برغر 1999: 4 ـ 5؛ ويلم 1377: 135 ـ 137). التحليل التجريبي للعلاقات أعلاه قد يُظهر حالات تأييد وتعضيد كثيرة (كيوكيت 1984) لكن هناك مصاديق ناقضة عدة استطاعت التشكيك في بنيتها، بل والمساس بركائزها النظرية. ووجود مصاديق لتناغم الدين والحداثة في مقاطع من التاريخ ومناطق من العالم أدى إلى انبثاق نتائج ظنية كلية تقول إن التحديات المدعاة بين هذه وذاك ليست ذاتية، بل ناجمة عن قراءات خاصة للدين أو الحداثة (كديور 1385). وعليه، لا العلمنة مصير محتوم للحداثة، ولا هي بمعنى الرفض الكلي للدين؛ وبالتالي يمكن السير نحو إسلام حداثي أو حداثة إسلامية بهدف صيانة الدين في العالم الجديد وتلطيف الحياة الحديثة بالإضافات المعنوية (كديور 1384). خلافاً لهذا التصور يُعتقد في هذا المقال:

1 ـ العلمنة لا تعني وفقاً لأيٍّ من تعاريفها شيئاً أقل من تقييد الدين أو تحريفه.

2 ـ ثمة قرب قرائني بين العلمنة والحداثة، بحيث إنّ كل خطوة في طريق الحداثة تبتعد بنا خطوةً عن الدين.

3 ـ التعارض المستعصي على الحل بين الحداثة وأنواع خاصة من الدين، لا يرتفع إلا عن طريق دحض أو قلب أحدهما لصالح الآخر.

قبل التفصيل في الادعاءات أعلاه، من الضروري التطرق لجملة نقاط كمقدمات أو قبليات:

1 ـ إذا أمكن الكلام عن أيّ ظاهرة بنحو كلي بعيداً عن المصاديق، فلا يمكن مثل هذا الشيء بخصوص الدين، أو أن الكلام بهذا النحو النظري صعب وغير صائب. وكذا هو الحال بالنسبة للكلام عن العلمنة حينما لا نذكر مصاديقها الدينية والتاريخية والاجتماعية. على هذا الأساس لا يمكن التطرق للحداثة وعلاقتها بالدين بالمعنى الأعم والوصول إلى نتائج تقبل التعميم. الوصول إلى نتائج ذات دلالة في هذا المضمار يستلزم دراسات مصداقية وتأملات تفصيلية في جانبي البحث. من هنا، كلما ارتقينا إلى المراتب الأعلى في الأشكال الأربعة المحتملة للعلاقة بين «الدين والتحديث»، يصبح النقاش أكثر واقعية (النسبة إلى الواقع الملموس) ونتائجه أطوع للتجربة والاختبار.

		التحديث	
		كلي	مصداقي
الدين	كلي	1 ـ الدين والتحديث	2 ـ الدين والحداثة
	مصداقي	3 ـ الإسلام والتحديث	4 ـ الإسلام والحداثة

يعتقد البعض أنه حتى هذا المستوى من البحث أي؛ دراسة العلاقة بين الإسلام والحداثة لن يثمر أيّ نتائج بسبب عدم إمكانية افتراض تمامية ونمطية أيٍّ منهما، والأفضل نقل البحث إلى مستوى أكثر تفصيلاً وذي واقعية أكبر (نيكفر 1385). إننا من دون أن نعتبر التمامية والنمطية اللازمة لدراسة مثل هذه العلاقة غير كافية، ننقل النقاش في أطواره الأخيرة إلى تلك المستويات التفصيلية؛ أي دراسة «ردود الأفعال الإسلامية المختلفة» بدل دراسة الإسلام، ودراسة «عناصر خاصة من العالم الحديث» بدل دراسة الحداثة.

2 ـ النقطة الأخرى التي يمكن استنتاجها من البيان السابق هي ضرورة تحرير المديات المفهومية لـ «التجدد» والتنمية من الأسوار المصداقية لـ «التحديث» أو «الحداثة»[1]، والتأكيد على حقيقة جلية هي أن الحداثة ليست الخيار الوحيد ونموذج التغيير والتنمية الوحيد للمجتمعات. ما لا شك فيه لدى أي مفكر منصف ومؤمن بالإمكانيات والسعة اللامتناهية للإنسان هو انفتاح ورحابة المستقبل وعدم تعيّن مسار التحولات التاريخية. هذا الافتراض والمعتقد البديهي الذي يندر أن نجد له من يعارضه في أجواء العلم والثقافة والفكر، جرى تجاهله وإنكاره في بعض دفاعات المستنيرين عن الحداثة ولواحقها (پوپر 1376: 93 ـ 99، 145 ـ 149، 168 ـ 169؛ فوكو ياما 1992)[2]. مثل هذا التصور الجامد والدفاع العصبي عن تجربة معينة يتعارض حتى مع الروح المرنة وغير المتعينة للحداثة المستعدة للنقد الذاتي في أيّ لحظة. المُحرَز أو ما يعتبره هذا البحث محرزاً هو حقيقة أن الحداثة قبل أي شيء وأكثر من أي شيء ظاهرة تاريخية بالمعنى الدقيق للكلمة (برغر ـ برغر وكلنر 1381: 18 ـ 19). وإذن فالحداثة:

2 ـ 1 ـ ليست من المكتسبات البشرية، بل تجربة جانب من هذه المكتسبات في برهة خاصة وظروف فريدة.

2 ـ 2 ـ لا تبتني تماماً على العلم المحض الذي لا يقبل التخطي، بل تقوم على أساس تصور خاص للإنسان والعالم.

---

(1) اعتبرنا «التحديث» (مدرن شدن) هنا معادلاً لـ modernization، وهو مسيرة وجهود في البلدان التابعة للوصول إلى منزلة الغرب في تجربة الحداثة (modernity) الخاصة.

(2) مع أنّ پوپر اتخذ في سياق نقد التاريخانية مواقف صريحة بخصوص انفتاح مستقبل البشرية (1376: 142 ـ 143)، لكنه عدل عن هذه الفكرة المستنيرة في دفاعه عن الليبرالية الديمقراطية (145 ـ 149؛ 167 ـ 169).

2 ـ 3 ـ ليست الخيار الوحيد والطريق الفريد أمام الإنسان، إنما هي أحد هذه الطرق والخيارات، بلغ طبعاً طور التحقق والنضج.

2 ـ 4 ـ ليست نموذجاً محايداً لا اقتضاءات له، إنما هي قالب له تخومه وحدوده واتجاهاته.

2 ـ 5 ـ ليست تعليمة خالدة لا بديل لها، إنما هي وصفة متزمنة (ذات طابع زمني) تقبل البدائل.

بروز هذه الأخطاء والخلط وشياعها ناجم قبل كل شيء عن حقيقة أن العصور الأخيرة لم تشهد أية تجربة من تجارب التجدد في أي مجتمع أو شعب ما عدا تجربة الحداثة الغربية، أو إن مثل هذه التجربة لم تطرح، بل كانت جميع عمليات التغيير والتجديد في القرون الأخيرة منبعثة منها ومتأثرة بها بنحو من الأنحاء.

3 ـ دراسة إمكانية أو تعذر التعايش بين الدين والحداثة تختلف عن قضية التعايش بين التراث والحداثة. إذا كان افتراض ترادف الدين والتراث جائزاً في بعض المواطن، فهو غير جائز في هذا الموطن، ولا يمكن سحب الأحكام والنتائج في الحالتين على بعضهما بسهولة، خصوصاً في بعض الأديان نظير الإسلام الذي يضرب بجذوره في «الماضي»، لكنه يتعاطى تعاطياً حقيقياً مع «الحاضر»، ويهتم بالأهداف «المستقبلية»، ويحاول إطلاق سياقات ونماذج مختلفة في الحياة الفردية والاجتماعية لأتباعه. وحتى قضية القراءة السلفية وتقابلها مع التجدد لا يمكن متابعتها في إطار التراث والحداثة. فتهرُّب السلفيين من الجديد ينبع من دوافع تتجاوز وفاءهم للتراث. احترام التيار السلفي للماضي واهتمامه به لا يصدر عن الماضي نفسه، بل يركز على وجوه وجوانب

من الماضي، واحتياط السلفيين وانفعالهم حيال التغيير وعدم ترحيبهم بالمستقبل، ينطلق قبل كل شيء من عدم ارتياحهم وعدم ثقتهم باتجاهات التحولات الجارية في البلدان الإسلامية. بناءً على ذلك فإن نقاشنا في هذا المقال لا يُبْنَى على النتائج الحاصلة من التحديات بين التراث والحداثة، وليس له تأثير فيها، إنما ينتهج النقاش هنا سبيلاً مستقلاً عنها.

4 ـ يكتسب البحث حول الإسلام والحداثة موضوعيته حينما تُقرَّر لهما «طرفية» و«خصوصية». وأي محاولة لإضفاء الشمولية على أحد الطرفين وتقرير مكانة فوق الخطابية وما وراء المرجعية له، إنما تعمل على إلغاء مثل هذا البحث. مثال ذلك الملاحظات والمجابهات الكلامية حيال الحداثة. وفي المقابل هناك نموذج آخر يبرز حينما يُفرَّغ الدينُ من كل الوجوه العقلية، وتُحتكر المعاييرُ العقلانية من قبل المنافس بالكامل (ملكيان 1385؛ فنايي 1385). الحداثة في بعض الروايات الفوقية (سروش 1385) تتمتع بشمولية وحتمية تتعذّر معها دعوتُها إلى المحاججة. والمنافسون بوسعهم فقط الاشتباك مع ثمارها ونتاجاتها، وليس في ساحة محايدة، إنما في الميادين التي تؤسِّسها الحداثةُ نفسها لمثل هذه المجابهات.

مع أنّ الحداثة لها العديد من الجوانب والأبعاد، وقد ظهرت تجارب متنوعة لها، ولم تفصح حتى الآن عن كل سعتها وصورها الممكنة بسبب وضعها المتغير والمتجدد دوماً، إلا أنه لا يمكن الاستنتاج بأنها تفتقر لأية خصوصية وذات مميزة. يمكن ملاحظة الاعتراف بهذه الحقيقة في أعمال برغر ـ برغر وكلنر (1381: 104، 118 ـ 119). رفض

خصوصية الحداثة ومعارضة وجود ذات وأساس مميز لها (سروش 1385) هو في الواقع وصفها بنوع من الشمولية والسيولة حتى تبقى وكأنها مما لا مفرّ منه، وفي الوقت ذاته مستعصية على أي تقييم أو مُساءلة.

5 ـ العلمنة عملية تحدث على ثلاثة مستويات: فردي، واجتماعي، والدين نفسه (دابلر 1981؛ ويلم 1377: 141). وقوع هذه العملية على المستويات المذكورة ذو اتجاه واحد في الأديان الشمولية كالإسلام، وليس ذي اتجاه واحد في الأديان التجزيئية كالمسيحية. بمعنى أن علمنة المجتمع غير مواكبة بالضرورة لعلمنة الفرد، أو إن العلمنة على مستوى الدين يمكن أن يفضي حتى إلى تصاعد أهمية العلمنة على المستوى الفردي والاجتماعي. تباين سياقات العلمنة وواقع التدين في أوروبا وأمريكا، والذي حظي باهتمام علماء اجتماع الدين في العقود الماضية (ويلسون 1966، 1987؛ لاكمن 1967: 136 ـ 137، 1969؛ برغر 1967: 108) كان نتيجة هذه الخصوصيات.

في الأديان الشمولية نظير الإسلام، وبسبب وجود اهتمامات دنيوية ونتيجة عدم الفصل بين المجالات الفردية والاجتماعية للتدين، تنتقل تأثيرات العلمنة في أي مستوى إلى سائر المستويات. لذا كانت المستويات المختلفة لعمليات العلمنة في هذه الأديان على اتجاه واحد وتتحرك وراء بعضها بأقل الفواصل. لذلك لا يمكن تسليم الحياة الاجتماعية للمتدينين لنماذج مغايرة كالحداثة (علمنة المجتمع) من دون تجاهل الدين أو إعادة نظر أساسية في تعاليمه (علمنة الدين). كما لا يمكن توقع حالات تدين جادة ومتكاملة من المؤمنين بهذه الأديان على أرضيات مغايرة ومزاحمة (علمنة الفرد). وفي سياق معكوس لوحظ أن

العودة إلى الدين وتشذيبه من أدران التحريف (مكافحة علمنة الدين) عززت المحفزات الدينية في إيجاد حياة إيمانية، وضاعفت من جهود المتدينين باتجاهين متوازيين لبناء الذات (مكافحة علمنة الفرد)، وبناء المجتمع (مكافحة علمنة المجتمع).

أما تفاصيل الادعاء التي سبق ذكرها في المقال حول:

1 ـ العلمنة تؤدي إلى تقييد الدين وتحديده وتحريفه.

2 ـ ثمة قرب قرائني بين الحداثة والعلمنة.

3 ـ ثمة تعارض لا حلّ له بين الحداثة وأنواع خاصة من الدين.

1 ـ الدين والعلمنة

العلمنة بالمعنى الأعم عملية يأفل فيها دور الدين وأهميته في المجتمع وعند الفرد، وتفرض على الدين إعادة نظر معرفية وقيَمية. بعض المفكرين شكّك في التعارض بين العلمنة والدين، وعدّ بقاء الدين واستمرار حياته على أرضيات العلمنة حالة محتملة وجائزة، وهذا ناجم عن عدة حالات من السهو والخطأ الشائعة في هذه القضايا:

1 ـ الإجمال في التعريف

2 ـ الإفراط في التصديق.

الإجمال في التعريف: التعريف دائماً هو نوع من تعميم خصوصيات مشتركة على مصاديق كثيرة، يصحبه دوماً نوع من الاختزال والتصرف في الواقع. وفي تعريف عملية العلمنة أيضاً وكأي تعريف آخر، يجري تجاهل تباينات كثيرة بين مصاديق الدين حتى يتوفر للتعريف الحد

الأقصى من الشمولية والجامعية، لذلك جرى الاكتفاء في هذه المرحلة بظاهرة «أفول دور الدين وأهميته في المجتمع وعند الفرد» كمؤشر عام لعملية العلمنة، والابتعاد عن التركيز والتأمل في ماهية دور الدين وأهميته في المجتمع وعند الفرد، وفي أي الأبعاد والمجالات يتجلى هذا الدور، وما هو الهبوط الذي يدلّ عليه الأفول المذكور، ومن أية مرتبة يحصل هذا الأفول إلى أية مرتبة. إذا كنا في مقام التعريف مضطرين للإجمال من أجل تحقيق أكبر قدر من الجامعية والشمولية، فإننا غير مضطرين لذلك في مقام الاستعادة والدراسة العينية، إنما يجب بكل دقة وتفصيل عرض مؤشرات هذا الأفول عن طريق عرض واقع الدين قبل وبعد عملية العلمنة، والمسافة الفاصلة بين المرحلتين. ومن متطلبات هذا البسط والتفصيل بطبيعة الحال إضفاء الطابع العيني على المفاهيم الكلية والانتزاعية، ونقل التعريف إلى المساحات التطبيقية والعملية، وهذا غير متاح إلا عن طريق ربط البحث بدين معين وتشخيص تاريخ البحث وجغرافياه.

بعض المفكرين ذهبوا إلى أن وجود شواهد على العلمنة إلى جانب مصاديق للتدين يعدُّ دليلاً على عدم التعارض بين ذا وتلك، وهذا التصور ناجم من ناحية عن تجاهل المسافة المقطوعة في هذه العملية، واتجاه السياق المتقدم إلى الأمام، وعدم التنبه من ناحية ثانية لموقع كل واحد من مؤشرات العلمنة أو التديّن في متن الحياة وهوامشها. دراسة المسافة المقطوعة تستدعي أولاً دراسة تاريخية، وثانياً تأملاً كلامياً لاكتشاف مدعيات الدين بشأن مدياته وأغراضه وأهدافه. وتشخيص درجة العلمنة وعمقها يستدعي بدوره دراسة عينية ـ بنيوية لتحديد الموقع المركزي، أو الهامشي للدين ولوازمه في متن المجتمع.

وبالتالي، لا يمكن الكلام عن تعايش الدين والعلمنة، إلا إذا جرى إحراز عدم وجود أي تنازل أو تهميش لموقع الدين ومكانته، أو أن التنازل الحاصل لا يؤدي بأي شكل من الأشكال إلى عدوله عن مدياته وأغراضه وأهدافه التي يدعيها هو لنفسه. والمصاديق التي يسوقها أصحاب نظرة التعايش قلّما تتضمن مناقشة مثل هذه الشروط وإثباتها.

الإفراط في التصديق: العلمنة عملية زاحفة توسعية، وتحتل تدريجياً كافة المساحات الخاصة بالدين أو التي يدعيها الدين لنفسه، وتدفعه إلى أدنى المواقع وأكثر الأماكن هامشيةً وتفاهةً. مشاهدة حالات ومظاهر دينية في المجتمعات المتعلمِنة لا تعدُّ ثغرة في هذا التصوّر حول العلمنة، ولا تنقض ادعاءنا حول عدم الانسجام بين العلمنة والتديّن.

العلمنة في خطوتها الأولى تسقط الدين عن مرتبة «الحلّ الجامع» لكل شؤون الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، وتقترح عليه منزلة «المؤسسة الأعلى». وكخطوة ثانية تبدأ بالمساس بتفوّقه المؤسساتي، وتشدِّد على التمايز البنيوي واستقلال المؤسسات، وبذلك تدعو سائر المؤسسات الاجتماعية للخروج عن السيطرة والهيمنة القيمية لهذه «المؤسسة الأعلى». ويستمر هذا السياق إلى حد تحويل الدين إلى مؤسسة فرعية أو تركه لمنزلته المؤسساتية (لاكمن 1967؛ برغر 1967؛ لوهمان 1982؛ دابلر 1999). وتبقى المحطّة الأخيرة للدين في هذه العملية هي تحوله إلى همّ شخصي في إطار «الجوانب المعنوية للحياة»[1].

(1) يعود مصطلح «معنويات الحياة» (Spiritualities of life) إلى وودهد وهيلاس (2000)، لكن هذه الظاهرة ذكرت بعناوين أخرى، فروبرت بلا (1964) سماها «الدين الحداثي»=

الشواهد والدلائل التي يرتكز عليها بعض المفكرين القائلين بتماشي العلمنة مع الدين إذا كانت خارج هذا القالب الأخير «الجوانب المعنوية والروحية للحياة»، فهي شواهد تنتمي إلى المقاطع المتوسطة من الطريق، وبسبب عدم انتهاء العملية في تلك المقاطع والمراحل لا يمكن اعتبارها شواهد صادقة على الادعاء المذكور. لذلك ينبغي اعتبارها نوعاً من التسرّع أو الإفراط في سوق المصاديق وطرحها.

2 ـ الحداثة والعلمنة

الحداثة أيضاً ـ شأنها شأن الدين ـ عُرضت لها تعاريف عديدة، وظهرت لها الكثير من المصاديق، وهذا ما يجعل دراسة علاقتها بالعلمنة أمراً صعباً؛ ومع ذلك بالتركيز على بعض خصائصها الأكيدة نظير المادية والفردية، والعقلانية، والتعددية، والنسبية، وهي خصائص ذات تأثير حاسم في علمنة الدين والفرد والمجتمع (ويلم 1377: 147 ـ 150) سترتفع الشكوك بشأن التضامن والتعايش بينهما؛ وما عدا ذلك ثمة إجماع على أثر الحداثة في العلمنة بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين (ويلم 1377: 131 ـ 134؛ هميلتون 1995: 191 ـ 192؛ استارك 1999) وعلماء اجتماع الدين. يعتقد فيليب هاموند (1984) أن العلمنة نتيجة وثمرة سياقات التحول الصناعي، والعقلنة، والتمدّن، وهي من الخصائص الرئيسية للحداثة. وقد لاحظ هيدن (1987) وفينك (1992)

= (modern religion)، ومك غوير (1981) سماها «الأديان غير الرسمية» (Nonofficial religions)، و«الأديان البديلة» (Alternative religions)، وويلسون (1999) سماها «الحركات الدينية الجديدة» (New religious movements)، وبين بريج (1997) سماها «حركات العصر الحديث» (New age movements)، وهي تعابير تشير مع بعض الفروق إلى صور دينية شتى في العالم المعاصر.

تأثيرات هذه العوامل على خفض منزلة الدين. يرى جيمسون أن النظام الرأسمالي الحديث والذي أوجد عالماً مادياً تماماً، هو المسؤول عن موت الدين. يقول: إن الرأسمالية والعصر الحديث حقبة نشهد فيها انقراض الأمور المقدسة، إذ تزول كافة القيم المعنوية من الحياة الجارية بتأثير من ثقافة مادية (وودهد وهيلاس 2000: 306 ـ 313). ويعتقد برغر (1980) أنّ طبيعة المجتمعات الجديدة والبنى الحديثة قائمة على تعددية المؤسسات ونسبية القيم، لا يمكن التوقع من كل الأفراد والجماعات والشرائح أن تتبع ديناً واحداً ونظاماً قيمياً وأخلاقياً مشتركاً. ويؤكد (كازانوفا) أن تخصخص الدين حدثٌ لا مفرّ منه في الحداثة الغربية. إنه يأخذ الحرية الدينية ـ على الصعيد الفردي ـ بمعنى «حرية الوجدان» ويعتقد أنها شرط مسبق لازم للحياة الحداثية. «حق الاختلاء والوحدة» هو من وجهة نظر (كازانوفا) الشرط الأهم لتحقق الفردانية في العالم الحديث (كازانوفا 1994: 55 ـ 56). ويدعي استارك وفينك أن ثمة إجماعاً عاماً على أن الحداثة هي السبب الأساسي لتقاعد الآلهة (استارك وفينك 2000: 59).

وقد واجهت هذه النظرية الشائعة انتقادات وتشكيكات جادة خلال العقد أو العقدين الأخيرين. لقد طرح المشككون إمكانية تعايش الدين مع الحداثة، وأنه لا يتسنى إطلاقاً إصدار حكم حازم بشأن وجود سياق يفضي إلى زوال الدين. ويمكن الإشارة إلى ثلاث فئات من هؤلاء المفكرين:

1 ـ الذين شككوا في كون إنسان ومجتمعات ما قبل الحداثة أكثر تديناً من الإنسان والمجتمعات الحديثة.

2 ـ الذين شككوا في أن لا يكون الإنسان والمجتمعات القادمة أكثر تديناً من الإنسان والمجتمعات في العصر الحديث.

3 ـ الذين يشيرون عند دراستهم للوضع الحالي إلى شواهد ومؤشرات مهمة للتعايش بين الدين والحداثة.

الفئة الأولى المتمثلة بأسماء مثل لاكمن (1967)، وداغلاس (1983؛ 1982: 29)، واستارك (1999)، واستارك وبين بريج (1987: 71) شككت في درجة معرفتنا وصحة معلوماتنا بخصوص الواقع الديني للإنسان والمجتمعات السابقة، وفي إمكانية مقارنة ذلك بواقع الدين والتدين في العالم الراهن، والتأكد من عملية «الأفول». على أن ويلسون لا يرى هذا التشكيك وارداً إلا على المستوى الفردي، ويوافق وقوع عملية العلمنة على المستوى الاجتماعي (ويلسون 1982: 149 ـ 151).
وفي الفئة الثانية هناك مفكرون نظير توكويل الذي يتوقع ظهور دين أو أديان جديدة بدل الحالة اللادينية (سيدنتاب 1374: 197)، وتوينبي الذي يعتقد بظهور قراءات جديدة تماماً للأديان الكبرى القديمة (1379)، واستارك وبين بريج الذين يحتملان أن يكون المستقبل أكثر تديناً بسبب المحفزات الدينية التي ستتصاعد كردود فعل على المناخ العلماني الحديث (استارك وبين بريج 1987: 250 ـ 312). وهناك علماء اجتماع كلاسيكيين نظير سيمون بأطروحته «المسيحية الحديثة»، وكونت الذي ابتكر «دين الآدمية»، ودوركهايم ببحثه عن «بدائل عملية للدين» في العالم الحديث (كوزر 1370: 197؛ ويلم 1377: 132؛ هميلتون 1995: 185) يجب إدراجهم ضمن هذه الفئة الثانية أي المعتقدين بتغيّر شكل (Transformation) الدين في المستقبل وحلول بدائل محلّه وليس اختزاله

(Declining) ومحوه (Disappearance) في العالم المستقبلي. أما الفئة الثالثة، فهم الذين تأملوا وتدبروا في الواقع الحالي واكتشفوا مصاديق حيّة للتعايش بين الدين والحداثة، فراحوا يشككون في التصور الكلاسيكي حول الحداثة باعتبارها العامل الأهم لعلمنة الإنسان والمجتمعات. وحسب ما تمّ إيضاحه ابتداءً بشأن تركيز هذا المقال على الدواحض التجريبية، سوف نتوقف عند ادعاءات وتوثيقات الفئة الأخيرة أكثر.

3 ـ الدين والحداثة

تسوق الفئة الأخيرة شواهد عينية على أن الدين يواصل حياته بنشاط وفاعلية على خلفية الحداثة، ليؤكدوا على إمكانية التعايش والصلح بين الدين والحداثة. ومع أنّ الشواهد المطروحة من قبلهم متنوعة؛ لكن يمكن حصرها وتصنيفها في خمس مجموعات متمايزة، وهذا التصنيف يخوِّلنا أن ندرسها بطريقة مستقلة ونستنتج منها نتائج كلية:

1 ـ نظرية ماكس فيبر وأتباعه حول اكتشاف التناغم بين نوع من الأخلاق الدينية والنظام الرأسمالي الحديث كأبرز تجليات الحداثة.

2 ـ وجود المستوى العالي للتديّن في بعض المجتمعات الحديثة.

3 ـ ظهور حركات دينية جديدة في العالم الحديث.

4 ـ تديّن بعض القادة الحداثويين أو حداثة بعض القادة الدينيين في البلدان النامية.

5 ـ وجود بعض العناصر الحداثية في الحياة الفردية والاجتماعية للمتدينين.

3 ـ 1 ـ **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية:** حتى لو قَبِلْنا تماماً البراهين والأدلة التي ساقها فيبر (1371) لإثبات الانسجام بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، وتجاوزنا التشكيكات الواردة عليها (تاني در: فيبر 1371؛ ترنر 1974: 11) تبقى هناك عقبات جادة عدة أمام قبولها كمصداق أو نموذج للتعايش الدائم بين الدين والحداثة. أولاً: يعتقد كثيرون أن حركة الإصلاح المسيحية هي بحد ذاتها من الخطوات المؤثرة التي اتخذها الإنسان الغربي لعلمنة الدين والمجتمع (ويلسون 1987؛ أودي 1966: 81 ـ 89؛ رابرتسون 1970: 90؛ لخنر 1989)، خصوصاً حينما يشدد على الفردانية (Individuality) والتجزئة (Differentiation). ثانياً: يعترف مؤسس هذه النظرية نفسه أن البروتستانتية في هذه العملية كانت جسراً عبرت عليه الحداثة في طريق انتشارها وتناميها، وقد تنكّرت لها في الواقع وراحت تواصل طريقها في مراحل وأطوار أكثر تقدماً من دون مساعدة البروتستانتية. وينبغي اعتبار تنامي ونضج النظام الرأسمالي الحديث من حيث هو أرضية لتحقيق الحداثة، ينبغي اعتباره ـ على حد تعبير فيبر نفسه ـ تبعةً غير إراديةً لزهد المؤمنين المتطرفين في هذه الدنيا، تبعةً تنامت وتطورت لأغراض غير التي كانت في ذهن الإنسان الحديث بالمعنى الدقيق للكلمة (فيبر 1371: 76، 83؛ برغر ـ برغر وكلنر 1381: 108). مثل هذه المواكبة العابرة وغير الإرادية، وفي نموذج عديم النظير مثل الكالفينية لا يمكن اعتبارها شاهداً متيناً لصالح آراء القائلين بالتعايش. التنامي المضطرد للتيارات الأصولية (Fundamentalism) بين البروتستانتيين المتدينين في مجتمعات جد متقدمة وعلمانية دليل على عدم الانسجام الجوهري حتى بين البروتستانتية والحداثة، وهو عدم انسجام أفصح عن نفسه في أطوار أكثر تقدماً.

3 ـ 2 ـ المستوى العالي للتدين في بعض البنى الحداثية: تبيّن أن الانسجام بين البروتستانتية والحداثة في الأطوار والمراحل الأولى كان أولاً غير شعوري وغير واعٍ، وثانياً لم يكن ثابتاً مستقراً ولا دائماً، وثالثاً كان خاصاً بتيار ومدرسة لها منهج تجزيئي فرداني؛ لذلك سمحت لأتباعها بالمواكبة والتماشي مع البنى الحداثية والعلاقات العلمانية. وفي هذه المجالات فقط اتخذت عملية علمنة الدين والمجتمع والفرد دروباً ليست في اتجاه واحد، وفي أرضيات علمانية حداثية نظير أمريكا واليابان، لوحظ خلافاً للمتوقع مستويات عالية من التدين (ويلم 1377: 135 ـ 136). إيضاح عدة نقاط سوف يُظهر لنا أن الواقع ليس على هذه الصورة، ومثل هذه الشواهد لا يمكن اعتبارها دليلاً على إمكانية التعايش بين الدين والحداثة.

النقطة الأولى: من هذه النقاط تتعلق باعتبار وقيمة وشمولية المؤشرات والمجسّات التي يُقاس بها واقع تدين الأفراد في البنى الحداثية، فتُظهِر مستوياتٍ عالية من التدين. في هذه المجسّات وبسبب تعقيدات التدين وصعوبة بل تعذّر فحص الأبعاد النوعية والخفية للتدين، يُكتفى غالباً بالوجوه السطحية من القضية والتي يمكن للباحث تحويلها إلى معطيات كمية؛ لذلك لا يتسنى اعتبار النتائج المتأتّية عن مثل هذه الدراسات والاستقراءات فحصاً لتدين الأفراد الخاضعين للدراسة بالمعنى الدقيق للكلمة (شجاعي زند 1384). المستوى العالي للإيمان بالله، أو العضوية في الكنائس، أو الذهاب إليها، أو التوفر على معلومات دينية، كل واحدة من هذه الأمور التي يمكن أن يكون لها أسباب غير التديّن (هميلتون، 1995: 192) ليست مؤشرات كافية لتقييم واقع تدين الأفراد في المجتمعات الحداثية.

النقطة الثانية: هي عدم وجود أية دراسة طولية تستخدم فيها مجسّات معتبرة وموثوقة تستطيع تقييم الجوانب المختلفة لتدين الأفراد خلال فترة زمنية طويلة بما يكفي، تهبط فيها تأثيرات العوامل الاستثنائية إلى أدنى المستويات، حتى تُسلِّط مثل هذه الدراسات الضوء على تأثيرات عملية العلمنة المتصاعدة في إطار الحداثة على التدين وتراقب تغيّراتها. عمليات الفحص هنا غالباً ما تكون مقطعية تختص بفترات زمنية قصيرة، وتستخدم فيها مجسّات وعيّنات متباينة، وتُسلّط فيها الأضواء على وجوه وجوانب سطحية قليلة الأهمية من التدين. وبالتالي لا يمكن تقييم التدين وتغيراته في هذه المجتمعات إلا من باب الظن والتخمينات الإجمالية.

النقطة الثالثة: في هذه المجسّات هي عدم اعتمادها على نموذج أرثوذكسي تقليدي أصيل للتدين. لقد بادر الباحثون إلى صناعة نموذج ومجسّات عصرية من وحي التغييرات التي طرأت على نوع التدين بتأثيرٍ من الحياة في البنى الحداثية، وهذه المجسّات تختلف اختلافاً كبيراً عن معايير التدين المعروضة من قبل الدين والكنيسة نفسها. وبذلك يمكن القول: إن مسطرة قياس تغيّرات التديّن تأثرت هي الأخرى بالتغييرات التي تريد قياسها وفحصها وتقييمها؛ لذا لا يمكن الوثوق بإمكانية مثل هذه المجسّات وصلاحيتها لتقييم صحيح ودقيق لوضع التدين في المجتمعات الحديثة.

النقطة الرابعة: التي أُغفلت في معظم هذه الدراسات هي البحث حول العلاقة بين مستوى ونوعية التدين من جهة، ومستوى الاندكاك (Involvement) بالحياة الحديثة، والأهم من ذلك رضا المتدينين عن الحياة في البنى الحداثية من جهة ثانية. غلبة البنى الحداثية في العالم

المعاصر وانتشارها سلبت تماماً قدرة الأفراد المتدينين وغير المتدينين على اختيار أسلوب حياتهم وتنظيم علاقاتهم؛ لذا ليس من الواضح إلى أي مدى يجب اعتبار استسلام المتدينين لهذه الظروف وليد تماشيهم وانسجامهم مع الحداثة.

النقطة الخامسة: هي أن دراسة مستوى التدين على الصعيد الفردي لا يمكن اعتبارها مؤشراً لإصدار أحكام بشأن عملية العلمنة (دابلر 1981)، واعتبار المستوى العالي للتدين دليلاً على عدم العلمنة أو انسجام الدين مع الحداثة. القضية في الأديان الشمولية كالإسلام أعقد بكثير من أن يمكن الحكم عليها من خلال التطورات في مستوى التدين.

3 ـ 3 ـ **ظهور تيارات دينية جديدة في العالم الحداثي**: من الواضح جداً أن ثمة فارقاً بارزاً بين التيارات الدينية الجديدة (New religious movements)، والتيارات الجديدة في الأديان (New movements of religions). وهذا الفارق يجعل الأولى منسجمة مع الحداثة والثانية متناقضة معها[1]. التيارات والحركات الدينية الجديدة التي وردت بأسماء وتعابير متعددة في لوائح الملل والنحل هي تجمعات وفرق مناسكية في الغالب، ووعظية أحياناً، تلبّي جانباً من الحاجات المعنوية للإنسان الحداثي في ظروف الإعراض الواسع عن الأديان الكبرى. بمراجعة الخصائص الأصلية والمشتركة لهذه التنظيمات الدينية (Culitic)، تتجلى أسباب تماشيها وانسجامها مع الحداثة:

1 ـ ضيق دائرة المخاطبين والمديات المطروحة حول الفرد والمجتمعات (فين 1972).

(1) انظر: (كازانوفا 1994: 4 ـ 6).

2 ـ سيولة الأجزاء والعناصر التي تتكون منها هذه التيارات، حتى عُبّر عنها باسم أديان «الأربعين قطعة» (Bricolage) الناجمة عن «السوق الدينية» (Religious market place) (برغر 1973).

3 ـ غياب الكثير من الأبعاد والوجوه الخلافية للأديان الكبرى كالوجوه العقيدية، والتشريعية، والمؤسساتية (ملك غوير: 1981، الفصل الرابع).

4 ـ التخلّي عن الجزم والإطلاق وتقبّل النسبية والتعددية.

5 ـ التركيز على الذات والتأمل فيها، بدل التركيز على الآخرين، وعلى الداخل بدل الخارج.

6 ـ التخلّي عن همّ التعالي والسمو (دابلر 1999) والمثالية والمبدئية، والقناعة بالحال وال «هُنا».

7 ـ مرونة الالتزام والعضوية (ملك غوير: 1981، الفصل الرابع، جفرسون نقلاً عن لمبرت 1999).

8 ـ قصر عمر هذه التيارات وعدم استمرارها.

9 ـ القبول بمكانة هامشية، والإسهام في جوانب غير جادة من الحياة (ويلسون 1979: 96).

هذا في حين أن التيارات الجديدة التي ظهرت بين أتباع الديانات التاريخية، عاشت أخطر التحديات إزاء البنى الحداثية، نتيجة إصرارها على مزيد من الالتزام بخصائص الأديان المتعارفة كالشمولية والجزم والأصولية. إذن، ظهور التيارات والحركات الدينية سواء الجديدة أو القديمة مما يجب أن نعزوه إلى الفراغ المعنوي في حياة الإنسان الحديث

أكثر من التعايش بين الدين والحداثة. ففي حين تشكلت إحداهما كردة فعل احتجاجية على الحداثة، لا تزال علاقات الثانية مع الحداثة مغلّفة بالغموض، بمعنى أن استمرار هذه الصداقة والصلح والتناغم غير أكيد؛ لأن وجود هذه التيارات يمكن أن يُطاق طالما لم تخرج عن نطاق الخلوات الشخصية وأوساط الصداقات المرادة لقضاء أوقات الفراغ، وهذا قبل أن يكون ديناً بالمعنى الدقيق للكلمة فهو ضرب من التسلية والترف إلى جانب آلاف البدائل الأكثر كفاءة وجاذبية (ويلسون 1979: 96؛ مك غوير 1981: 222).

3 ـ 4 ـ تدين القادة الحداثيين أو حداثية القادة الدينيين: بحسب الوعي والتحليل الكلاسيكي، كان المتوقع أن تتخذ الحركات والقادة الدينيون في البلدان المتأخرة وغير الحديثة منحىً سلفياً تقليدياً يعارض أي تغيير وتحديث؛ لكن الحركات الدينية في القرن الأخير اشتملت على مصاديق متعددة تتنافى مع هذا اللون من التخمينات؛ أي إنهم لم يعارضوا على الإطلاق التغيير والتحديث، إنما أرادوا توفير ظروف يستطيعون فيها الانتفاع من مواهب الدين والحداثة في وقت واحد. ارتكز البعض على شواهد من هذا القبيل ـ حتى من بين المسلمين المتشددين أكثر من أتباع سائر الأديان ـ ليعتبروا ذلك دليلاً على إمكانية التعايش بين الدين والحداثة.

برغر هو أول وربما أشهر شخص أكد ـ عن طريق إعادة النظر في الرؤية الكلاسيكية حول سياقات علمنة التجدد والمناحي الماضوية الصرفة للحركات الدينية ـ وجود نوعين من ردود الفعل الصادرة عن المتدينين حيال الحداثة (برغر 1999: 3 ـ 6). خلافاً للفكرة الكلاسيكية

حول التعارض الحتمي بين الدين والحداثة، يعتقد برغر أنه توجد في أحد هذين التصورين على الأقل أرضيات مشجعة على الانسجام والتفاهم بين الدين والحداثة، والشاهد على ذلك القادة الحداثيون للحركات الدينية في بعض بلدان العالم الثالث. ومع أنّ نظرية برغر حول مناحي «الإقصاء» (Rejection) و«التطابق» (Adaptation) لدى المتدينين حيال الحداثة[1] تشتمل على حقائق جديرة بالنظر، وتتفوق من هذه الناحية على نظريات أسلافه، إلا أنه ترك بعض الأوجه الأكثر تعقيداً للمسألة دون مناقشة، وسوف نفصّل القول فيها في قسم مستقل تحت عنوان «الحداثة وردود الفعل الإسلامية» هو صورة للوضع المختلف في المجتمعات المسلمة.

الحداثة وردود الفعل الإسلامية[2]

بسبب عدم التفصيل أو الإيضاح الكافي لم تستطع نظرية برغر إجلاء الوجوه المختلفة للقضية. أضف إلى ذلك أنه ـ كالكثير من علماء اجتماع الدين الغربيين الذين اكتفوا بإطلاق آراء عامة حول الأديان غير المسيحية بسبب قلة معلوماتهم عن الفوارق العميقة بين تعاليم الأديان وتياراتها الداخلية ـ بقي يراوح في هذه العموميات والكليات. وسوف يتضح عند

---

(1) عرض كِنِت تامسون فكرةً قريبة من هذه النظرية حول ردود أفعال التيارات الدينية حيال عملية العلمنة المستشرية. انظر: تامسون وآخرون (1381: 42).

(2) ينبغي التفطن هنا إلى أن موضوعنا في هذا المقام والتزاماً بالموضوع الرئيس للمقال، يقتصر على ردود الفعل الدينية والإسلامية منها خصوصاً حيال الحداثة والتحديث؛ لذلك لن نتحدث عن تيارات أخرى واجهت الحداثة في بلدان العالم الثالث، أو في المجتمعات الحداثية نفسها كالقومية، والاشتراكية، والثقافة الشبابية، واللاثقافة، وما بعد الحداثة. وللاطلاع على بحث وافٍ حول شتى التيارات التي قارعت التحديث وكافحته على الصعيدين، راجع الباب الثاني والثالث من كتاب «الذهن المشرَّد».

التفصيل في البحث أنه لا الإقصاء، ولا التطابق بمقدوره صدّ هذه الأديان عن العلمنة. والإقصاء والتطابق الملحوظ على توجهات بعض الحركات الدينية المعاصرة لا يتعلق ضرورةً بالحداثة. يلوح أن ردود الفعل هذه ممكنة التصنيف إلى أربعة تيارات وليس إلى فئتين[1].

منحى الإقصاء بين المسلمين والذي يسلط عليه برغر الضوء، اكتسب تجليين أو مسارين اثنين يمكن تمييزهما حالياً بكل وضوح في تياري «الإحياء» (Revivalism) و«السلفية» (Traditionalism). حمل كلا التيارين هموم صيانة جوهر الدين والعودة إلى تعاليمه الأولى، وكان على استعداد عالٍ لإقصاء الواقع القائم ورفضه؛ لكن هذا الإقصاء تعلّق في التيار الأول بالحداثة غالباً، وفي التيار الثاني بالتجدد. الإقصاء في التيار السلفي ينبع من نمط من التصلب، وعدم الاكتراث لمتطلبات الزمان والمكان؛ لذلك يحكم هذا التيار على نفسه بالعزلة والتحجر، ويفرض على الدين عدم الكفاءة والعجز عن تلبية الاحتياجات والقضايا الجديدة فيمهّد الأرضية لعلمنة الفرد والمجتمع. أما في تيار الإحياء فينبع موقفه من التعارض المستعصي على الحل بين الإسلام والحداثة حول نموذج التجدد وهدف التنمية ومسارها. التجدد والتغيير في المنحى الإحيائي ليس بالأمر المرفوض أو غير المعروف، إنما هو ضرورة لا مناص منها

---

(1) لمبرت (1999) أيضاً يصنّف ردود الأفعال حيال الحداثة في العالم الغربي ـ المسيحي إلى أربع فئات هي «الاختزالية» (Decline)، و«التطابقية» (Adaptation)، و«المحافظة» (Conservation)، و«التجديدية» (Innovation)، وهو تصنيف يختلف عن التبويب الرباعي لردود الأفعال الإسلامية المذكور في هذا المقال. كما أنه يختلف عن التقسيم الثلاثي لهشام شرابي (1368: 12 ـ 14) لردود الأفعال الإسلامية تحت عناوين «التجديدية»، و«التراثية»، و«الإصلاحية» من حيث الشكل والمضمون. وللاطلاع على تصنيفات أخرى لردود الأفعال الإسلامية انظر: پدرام (1382: 19 ـ 22).

يجب إدارتها وتوجيهها كما جرى العمل في التجربة الغربية حيث ظهرت الحداثة. والواقع أن هذه التناظرات هي التي تجعل من الإسلام والحداثة نموذجين متنافسين أمام بعضهما.

وفي منحى التطابق جرّب المسلمون تيارين اثنين، أحدهما التطابق مع الحداثة، والثاني التطابق مع المتطلبات الدنيوية المتنامية المتطورة. في التيار الأول الذي يمكن الإشارة إليه تحت عنوان «البدعة» (Heresy)، ثمة لون من التبسيط أو الانجذاب في النظر للحداثة. وبالمقدور التأشير إلى هذا التيار في نطاق ثلاثة أشكال متمايزة:

1 ـ الحداثة باعتبارها وعاءً فارغاً محايداً.

2 ـ الحداثة باعتبارها «مجموعة» أو «رزمة» (Package) لا تقبل التجزئة.

3 ـ الحداثة باعتبارها «تجربة» شاملة لا مناص منها.

في الشكل الأول لا صلة ذاتية للحداثة بالغرب مسقط رأسها ومقرها الرئيسي، ويمكن استخدامها بدون أي قلق. والشكل الثاني يذهب ـ بدرجة أكبر من الشدة ـ إلى إننا حينما نستخدمها لا يمكننا أو يجب أن لا نُنقِص منها أو نضيف إليها شيئاً (شايغان 1378: 49). وبالتالي، حسب الشكل الثالث فإن الحداثة واقع لا مفرّ منه يجب الاستسلام له ثم العمل على نقده وإصلاحه من الداخل (سروش 1385؛ ملكيان 1385؛ فنايي 1385). في حين دافع المستنيرون الدينيون عن فكرة أن الحداثة مما لا مفرّ منه راح الآخرون يفكرون جدياً ببدائل لها وبحثوا عن هذه البدائل خارج الحداثة أكثر من بحثهم عنها داخل الحداثة (برغر ـ برغر وكلنر

1381؛ القسم الثالث). لذلك أطلق عليهم صفة البدعة[1] لأنهم كانوا على استعداد لإعادة النظر والتغيير والحد الأقصى من إصلاح التعاليم الدينية لتحقيق أعلى درجات الانطباق والتماشي مع الحداثة. العلمنة في هذا المنحى تبدأ من الدين، وبعد إبدائها تجليات لإمكانية التعايش والمماشاة بين الدين والحداثة في الأطوار الأولى، ينسحب أمرها إلى المستويات الاجتماعية والفردية.

أما التطابق، فهو لا يعني دائماً الانفعال حيال الحداثة، وإنما يعني ـ كما قيل ـ ملاحظة الظروف والمتطلبات الجديدة التي تحيط بالأديان وأتباعها. تيار «الإصلاح» (Reformism) يُعدّ مصداقاً آخر لمنحى التطابق بين المسلمين باعتبارهم أصحاب توجّس وردود فعل أكبر إزاء الظروف، ويأخذون بنظر الاعتبار المعايير الخارجية في مواقفهم أكثر من سواهم. كلما زاد اهتمام تيار الإصلاح بـ «الأصول» (Fundaments) أو زادت أهمية أخذ «الظروف» (Conditions) بنظر الاعتبار في تيار الإحياء، كلما اقترب هذان التياران من بعضهما، وقلّت احتمالات العلمنة عن طريقهما. وفي المقابل كلما زادت تأكيداتهما الأحادية الجانب على «الإقصاء والرفض المطلق» (Absolute rejection)، أو «التطابق بأي شكل من الأشكال» (Anyway adjustment) كلما اقتربا من التيارات السلفية والبدعية، وزاد فيهما هذا الاحتمال. إذن، بخلاف أطروحة برغر لا تقتصر خيارات المسلمين على إقصاء الحداثة أو التطابق معها، بل

---

(1) للبدعة هنا فحوى رشدية (نسبةً إلى ابن رشد). فحسب فهم ابن رشد لا تقبل بعض ظواهر الشريعة التأويل. فإذا كان مثل هذا التأويل في مبادئ الدين وأصوله كان «كفراً»، وإذا كان في غيرها كان «بدعةً». انظر: (ابن رشد 1358: 63).

يمكنهم إلى جانب إقصاء الحداثة التحرك نحو نماذج أخرى من التجدد نابعة من التعاليم الدينية أو متناغمة معها. النموذج الملاحظ على منهج بعض الحركات والقادة الدينيين وشعاراتهم، ينتمي لهذا النوع من التطابق بين الإسلام والتجدد، ولا يمكن تصنيفه في خانة التعايش بين الدين والحداثة. هذا النموذج والمسار لا يزال غير معروف لدى تصنيف آخر قدمه برغر وزملاؤه لصنوف ردود الفعل (برغر ـ برغر وكلنر 1381: 160 ـ 165)[1]. فما اعتبره أصلاً في الموضعين هو الحداثة، وقد كانت جميع نماذج الإقصاء والقبول سواء النسبية منها أو المطلقة تابعة للحداثة ومتأثرة بها وقلّما تجاوزتها.

3 ـ 5 ـ وجود عناصر حداثية في حياة المتدينين: مع أنّ هذه الحالة قريبة جداً من المصداق الأول أي تقبل المتدينين للاقتصاد الرأسمالي؛ ولكن بسبب وجود فارقين مهمين سندرسه بصورة مستقلة. ففي حين يركز المصداق الأول على المضمار الاقتصادي للعالم الحداثي وانسجامه مع الأخلاق البروتستانتية يُعنى المصداق الأخير بكافة العناصر الحداثية وتجلياتها. أضف إلى ذلك أن هذا المصداق مما يمكن أن نجده في المجتمعات التابعة التي لا يكون التحديث فيها عملية تدريجية وتحولاً ذاتياً بل مجموعة من البضائع الخارجية دخلت إلى أرضية ثقافية ـ اجتماعية مختلفة.

سيرة إهداء أو ابتياع العناصر الحداثية في المجتمعات التابعة على

---

(1) في علم التصنيف هذا وهو في الواقع ضربٌ من الفصل الاعتباري لطيفٍ واسع، يشير برغر ـ برغر وكِلنر (1381: 159 ـ 176) فضلاً عن اثنين من ردود الأفعال القطبية هما «نزعة التحديث» و«مكافحة التحديث» يشيرون إلى ألوان من المساعي بذلتها بلدان العالم الثالث التي دمجت عناصر من التراث والحداثة وحافظت عليها.

مدى ثلاثة أو أربعة قرون سيرة على جانب كبير من التنوع والتلوين، ابتداءً من الاعتداءات الاستعمارية والمبادلات التجارية والإيفادات التبشيرية والجولات المعنية بعلم الأقوام والإنسان، وتأسيس المدارس الجديدة، وإطلاق تيارات فكرية إيديولوجية، ونتاجات ثقافية ـ فنية، وقنوات خبرية ـ إعلامية من قبل العالم الحداثي، إلى الطلبات الملحّة من هذا الجانب لاستقاء العلوم والتقنية الحديثة والمطالبة بإيفاد خبراء وإرسال الطلبة للدراسة، والقيام بجولات سياحية في الغرب، وطلب الاعتراف السياسي والدخول في المحافل الدولية والانضمام للشبكات الاتصالية، والحصول على الدرجات العلميّة والاقتباسات المختلفة.

ومثلما كانت التجربة الطبيعية للغرب في الانتشار التدريجي للحداثة مرافقة لتراجع التراث بما فيه الدين، فقد كان المتوقع أن يحدث الأمر نفسه في البلدان التابعة وخلال مدة أقصر. هذا التوقع أو التخمين بالرغم من وجود بعض الموانع وحالات المقاومة والاصطباغ بالدماء، لم يُنقض كلياً حتى الآن، وحسب الواقع الجاري في الساحة لا يزال يتقدم إلى الأمام كما يبدو. الحداثة لا تزال تصول وتتقدم وتفتح طريقها باقتدار وبما يتناسب مع الظروف نحو المجالات والميادين غير المفتوحة.

وحتى المساعي والأحداث الأخيرة في بعض المناطق من أجل «العودة إلى الذات» و«الإعراض عن الغرب» و«إقامة حكومات دينية» لم تستطع قلب السياق القائم، وإطلاق مسار ونموذج بديل ومستقل للحداثة[1]. هذه المساعي رغم كل إصرارها على الانفصال عن الغرب وإقصاء

(1) يذكر (إينغمار كارلسون 1380: 42 ـ 53) شواهد من التيارات الإسلامية في مختلف البلدان، ويدعي أنها تفتقر إلى نموذج نظري ومشروع عملي مختلف تماماً عن الآخرين، وأنها لم تستطع على المستوى العملي إطلاق مشروع مختلف. ويعتقد أنه لا يوجد =

الحداثة خضعت بأشكال مختلفة لتأثيرات الحداثة. ولم يكن تأثر هذه التيارات بالغرب والحداثة من باب التشبّه غير الإرادي بالخصم وحسب، إنما كان أيضاً على النحو الإيجابي وباستخدام واسع وغير خجول لنتاجات الحداثة المتنوعة على ثلاثة مستويات هي «العلم والتقنية» و«المؤسسات والبنى» و«الأفكار والتعاليم».

يسوق القائلون بإمكانية التعايش بين الدين والحداثة هذا الوضع كشاهد يثبت ادعاءاتهم؛ لأن الحداثة لا تُسجِّل تواجدها الفاعل غير القابل للإنكار في البلدان الإسلامية ذات الحكومات العلمانية وغير الدينية وحسب، إنما تتواجد أيضاً كحاجة لا مفرّ منها في البنى الدينية أيضاً وبين المتدينين السياسيين. المساعي المبذولة لمضاعفة القدرات التقنية ورفع الإمكانيات العلميّة والأكاديمية والترحيب بالمؤسسات والبنى الحداثية في إيران بعد انتصار الثورة وفي ظل الحكومة الدينية لم تقلّ، ولم تتراجع إطلاقاً بالمقارنة إلى الماضي، وليست بأقل مما في البلدان العلمانية، بل ازدادت وجرى الاهتمام بها أكثر فأكثر. ومن البديهي أن ظهور وانتشار وبقاء العناصر الحداثية لم يكن ليتحقق ويؤتي ثماره من دون مساعدة الركائز الفكرية والتعضيدات الإيديولوجية الموافقة لها. إذن، ينبغي الاعتراف بأن هناك في إيران الإسلامية حداثة حقيقية، ومن دون عنوان طبعاً، تعيش إلى جانب الدين وتجري في حياة المتدينين. وعلى الرغم من ذلك فإنها تحاول ـ رغم بدائيتها ـ أن تطرح نفسها كتجربة مختلفة، ونموذج يُحتذى من قبل المجتمعات الأخرى.

= فرق كبير بين الرهانات والأساليب التنفيذية عند جبهة الإنقاذ الإسلامي وعند جبهة التحرير الوطني الجزائرية. انظر كذلك: (روآ 1378، الفصلان 4 و8).

الحقيقة أن هذا المصداق النوعي يتمتع من بين المصاديق المذكورة سابقاً بدرجة أعلى من الإتقان والمتانة والتوثيق لدحض نظرية تعذّر التعايش بين الدين والحداثة. فإذا كنا في المصداق (3 ـ 1) حيال دين تجزيئي، وتوصلنا في إطار عملية غير إرادية إلى تناغم مع أحد أوجه الحداثة، فإننا هنا أمام دين شمولي ومسيرة واعية تمام الوعي. وإذا جرى الحديث في المصداق (3 ـ 2) عن مستويات دنيا وفردية للتدين على أرضيات حديثة تماماً، فإننا هنا حيال جهود حقيقية وجادة لتعزيز التدين الشامل ذي الامتدادات الفردية والاجتماعية من ناحية، والسباق الساخن لتحديث ظروف الحياة من ناحية أخرى. وفي المصداق (3 ـ 3) إذا كانت الحركات الدينية الجديدة قد توصلت بنحو طبيعي إلى اتفاق وتفاهم مع الحياة الحداثية، فإن هذا الاتفاق حصل هنا بين الحركات الجديدة للأديان ـ أي الحركات الدينية الإحيائية والإصلاحية ـ مع الحداثة. يمكن اعتبار المصداق النوعي الأخير نفس المصداق (3 ـ 4) حينما ينتصر ويكون في حالة استقرار، وذلك في إطار «الإحياء الإصلاحي» الأحدث نسبياً الذي ينظر بعين إلى «الأصول» وبالعين الأخرى إلى «الظروف». المصداق (3 ـ 5) يحتوي بشكل من الأشكال كافة خصائص المصاديق السابقة، بل هو الصورة المتكاملة والمرافقة لها، لذا فهو أقوى نماذج الدحض المطروحة في هذا المقال.

على أن الإجابة عن هذا النموذج الناقض على الرغم من كل تعقيده وتفصيله بسيطة وقصيرة جداً. نطرح في ما يلي هذه الإجابة عن ثلاثة أقسام:

1 ـ بعض حالات التماشي والتعايش مع العناصر الحداثية الملاحظة على تجربة الدولة الدينية في إيران، لا تتعلق بالتكيّف مع منتجات

الحداثة الخاصة، بل بمتطلبات التغيير والتحديث والتلبية المناسبة لاحتياجات الإنسان الجديدة تبعاً للتحولات الكمية والنوعية في ظروف حياته. طبعاً تشخيص وتمييز هذه العناصر العامة، والمحايدة إلى حدٍّ ما، عن تلك العناصر الخاصة والموجَّهة عملية جد صعبة لم تحصل حتى الآن، وهذا هو سبب حسبان أي نوع من أنواع التغيير والتجدد لصالح الحداثة. من أجل هذا التمييز تبرز الحاجة لتعيين الملاكات والمعايير المميِّزة أكثر من وقبل الحاجة لاستقراء العناصر عنصراً عنصراً.

2 ـ مكابدةٌ مثل الثورة وتأسيس دولة دينية في إيران، تحتاج إلى زمن أكثر من هذا حتى تتحول إلى تجربة ممكنة التقييم ومواجهة للحداثة. الأوضاع والبنى العامة لا تُخلق من الصفر ولا تتشكل في الفراغ، إنما تتحقق تدريجياً بالعزيمة والتدبير والجهود الدؤوبة على طريق كثير المنعطفات والتجاذبات وبكثير من الاختبارات والأخطاء. طريق يكون اتجاه ومقدار الحركة فيه تابعين وحصيلتين لعوامل متعددة وقوى مختلفة الاتجاهات. وذلك على أرض ليست بكراً بالكامل وبخامات وأدوات موجودة مسبقاً، وبعضها معارض أو غير متماشٍ، ولكن لا مندوحة من استخدامه بسبب هيمنته وسيطرته.

بعض حالات التماشي بين الدين والحداثة في النموذج الإيراني الحالي، تعود إلى هذه المقتضيات الحتمية وصولاً إلى المراحل العملية لتغيير السكك الحديدية المراد الحركة عليها، وهذا ما يمكن أن يكون خادعاً للغاية؛ إذ يمكن بهذا التبرير السير لعقود أو قرون على جادة الحداثة العالية التجهيز والمزايا وبسرعة كبيرة. هذا الحل ما عدا تكريسه

وتعميقه للحداثة في أرواح الأجيال المتعاقبة، يُفتِّت عزيمة الآتين وآمالهم في إيجاد وعرض نموذج ديني للحياة والتجدّد.

3 ـ القسم الثالث من التماشي والتصالح المذكور مع الحداثة في التجربة الإيرانية المعاصرة ناجم عن عدم المعرفة، أو عدم الاكتراث للتناشزات الذاتية بين الإسلام والحداثة، والافتقار لمعايير دقيقة للتمييز بين المتطلبات واللوازم المحايدة للتجدد وبين العناصر الموجَّهة للحداثة، وعدم التوفر على خطة أو عزيمة أو إرادة جادة لخلق وإطلاق نموذج ديني للحياة والتجدد، والابتلاء بمقتضيات العمل والاستسلام للظروف والإمكانيات الجاهزة مسبقاً في العالم الحالي، وهو منبعثٌ بالتالي عن تقبّل أطروحة نهاية التاريخ وانتهاء عصر الدين والإيديولوجيات، وقبول الأحقية البراغماتية للنموذج الذي نجح عملياً وفرض هيمنته. النزعة العملانية الشائعة بين القادة السياسيين لمثل هذه المجتمعات من دون أخذهم بنظر الاعتبار حقيقة أن التنمية والتقنية المحايدة غير ممكنة (ترنر 1380: 42) وأن ما يحفّز عمليات العلمنة أكثر من أي شيء آخر هو تيار الحياة الجاري (ترنر 45)، جعلتهم أحياناً عمّالاً بلا أجور، أو مسخّرين للحداثة بوصفها السبيل الوحيد المتاح أمامهم.

السير في هذا الطريق مع أنّه يبدِّد من أذهان المتدينين وقلوبهم الأمل بظهور بدائل دينية للتحديث والتجدد؛ لكنه لا يثبت في الوقت نفسه شيئاً لصالح إمكانية التعايش بين الإسلام والحداثة، إذ لن يبقى في خاتمة هذا الطريق شيء من الدين بالشكل الذي تفيده التعاليم الإسلامية حتى يمكن

الكلام عن التلاقي بينه وبين الحداثة، هذا ما عدا ذكريات نوستالجية أو تماثيل متحفية لا تشكّل حالةً نِدِّيّة للحداثة، ولا يمكنها أن تمثل موضوعاً لنا في بحثنا هذا.

الخلاصة والنتيجة:

إذا وافقنا القبليات الخمس المذكورة في هذا المقال، وجبت أيضاً موافقة ادعاء هذا المقال المفيد تعذّر معالجة التعارض بين الدين والحداثة، وعدم إمكانية التعايش بينهما، والمصاديق الداحضة المطروحة بدورها لا تستطيع نقض هذا الادعاء. وقد كان من اللازم طبقاً لتلك القبليات:

1 ـ مناقشة مثل هذا الموضوع بطريقة مصداقية وملاحقية أكثر، أي طرح بعض الأفكار والآراء الكلية حول الدين والحداثة، ومن ثم دراسة الإسلام والحداثة، بل دراسة تفاصيل أدق للمسألة.

2 ـ أخذ التمايزات المفهومية والمصداقية بين «الحداثة» و«التحديث» و«التجدد» بنظر الاعتبار ومراعاتها على طول البحث.

3 ـ تمييز مسار البحث عن البحوث الدائرة حول التراث والحداثة.

4 ـ تحاشي افتراض شمولية أي واحد من طرفي البحث عن طريق إضفاء صفة الإطلاق عليه أو سلبه خصوصياته.

5 ـ أخذ الفوارق التعاليمية والتجريبية بين الإسلام والمسيحية في مواجهتهما للحداثة بنظر الاعتبار.

من أجل إثبات إمكانية التعايش بين الدين والحداثة، هناك ثلاثة

طرق أخرى، تم صرف النظر في هذا المقال عن الأول الذي يستدعي تنقيباً جذرياً في المباني الأنطولوجية والأنثروبولوجية، والإبستيمولوجية لكليهما، والاكتفاء بالدراسة المفهومية وتحليل السوابق النظرية لهذه العلاقة، عن طريق ظاهرة وسيطة باسم «العلمنة» وإعادة فحص مصاديق تجارب عينية للتعايش مثّلت دواحض مؤثرة للتصور الكلاسيكي حول دور الحداثة في عملية العلمنة.

في البحث الأول تم إحراز أن بقاء الدين وحياته على الأرضيات المتعلمنة، قبل أن يكون مؤشراً على التعايش بين الدين والحداثة، هو ناجم عن تجاهل اتجاهات السياق القائم حالياً والمسافة المقطوعة بين المواقع السابقة للدين ووضعه الحالي في المجتمعات الحداثية. أضف إلى ذلك أن وجود نوع من الإجماع بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين وعلماء اجتماع الدين حول دور الحداثة في عملية العلمنة، أو الدور العلماني للحداثة يزيل كل الشكوك بشأن التعارض الحتمي (المستعصي على العلاج) بين الدين والحداثة. واجهت هذه الآراء النظرية حول إثبات الماهية المعارضة للدين في الحداثة انتقادات، وكانت أهم الردود والانتقادات من قبل أشخاص ارتكزوا على بعض النماذج الواقعية وجعلوا معيارهم بعض مصاديق التماشي والتواكب بين الدين والحداثة. القسم الرئيس للمسعى المبذول في هذا المقال ـ بالاعتماد على القسمين الواردين سابقاً ـ هو إعادة دراسة هذه المصاديق الخمسة.

من المصاديق المذكورة التي تمثل نماذج نوعية متحققة للتعايش بين الدين والحداثة، كان هناك مصداق يتعلق بالعالم المسيحي (المصداق 3 ـ 1)، ومصداقان لم تكتسبا بعد مصاديقهما في المجتمعات الإسلامية

(المصاديق 3 ـ 2 و3 ـ 3). في دراسة هذه المصاديق الداحضة وتحليلها وبهدف إخراجها من فئة الظواهر المؤيدة والمعاضدة للتعايش بين الدين والحداثة، تمت الاستفادة أيضاً من القبليات المشار إليها في القسم الأول من المقال. ففي الردّ على المصداق الأول جرى التشكيك في وعي التواكب وشعوريته، وكذلك في استمرارية التواكب بين البروتستانتية والنظام الرأسمالي، هذا بالإضافة إلى خصوصية التفرّد والتجزئة المسيحية في القراءة الكلفانية الخاصة باعتبارها عاملاً مؤثراً ولا يقبل ـ في الوقت نفسه ـ التعميم على الأديان الأخرى وخصوصاً الإسلام، واعتبرنا ذلك دليلاً لإثبات ادعائنا. وهذا ما يؤيد عدم إمكانية طرح مثل هذا البحث على نحو عام، أي حول الدين بمعناه الأعم والحداثة، إنما يجب الحديث عن العلاقة بين الحداثة ودين معين، ذلك أن خصوصيات التعاليم الدينية لها تأثيراتها الحاسمة على هذه العلاقة. وتركز دليلنا في دراسة المصداق الثاني على النواقص التي يعاني منها فحص ظاهرة التدين وعدم إمكانية الوثوق بالمستويات العالية للتدين التي يُزعم أنها موجودة على أرضيات الحداثة. أما ردّنا على المصداق الثالث فيرتكز على التمييز بين «الحركات الجديدة للأديان» و«الحركات الدينية الجديدة»، والقول بأن ظاهرة التعايش المحتملة تصدق على الثانية فقط، وذلك بسبب المميزات الخاصة والحصرية لها، مضافاً إلى أن مستقبل هذا التعايش لا يزال مغلفاً بالغموض. النقاش الأكثر أهمية في ضوء تركيز هذا المقال على الإسلام يدور حول تحليل وتسويغ المصداقين الرابع والخامس. في هذين المصداقين ينسحب النقاش تلقائياً إلى مستويات أكثر تفصيلاً؛ لذلك درسنا ردود الفعل الإسلامية المختلفة بدل دراسة الإسلام، وبدل الحداثة ككل درسنا العناصر الحداثية في الحياة الفردية والاجتماعية

للمؤمنين المتدينين، وأكدنا أنه ينبغي دراسة العلاقة بين الإسلام والحداثة لا في إطار بسيط ولا حتى عن طريقي الإقصاء والتطابق الذي يقول به برغر، إنما ـ وعلى الأقل ـ في إطار خمسة ردود فعل مختلفة صدرت عن أربعة تيارات موجودة بين المسلمين. دليلنا في المصداق الرابع ركّز أولاً على ضرورة تحرير مفهوم «التجدد» من احتكار «التحديث»، وثانياً شدد على ضرورة إطلاق دراسات ملاحقية أكثر حول هذا الموضوع. النتيجة التلويحية الناجمة عن دراسة ردود الأفعال الإسلامية حيال الحداثة تعاضد الادعاء الرئيسي للمقال، وهو أن التعارض القائم بني الإسلام والحداثة غير ممكن الرفع إلا بهدم أو تحريف أحدهما لصالح الآخر. وفي تسويغ المصداق الخامس الذي يلوح أنه أهم ناقض تجريبي لنظرية تعذر التعايش جرى الاستدلال بأن التواكب والتعايش الملاحظ بين البنى الدينية والعناصر الحداثية لا يخرج عن ثلاثة أشكال: إما أنه يتعلق بعدم التمييز الصحيح والدقيق بين التحديث كحالة لا مفرّ منها وبين العناصر الحداثية، أو ناجم عن عدم اكتمال مشروع تشكيل البنى الدينية، أو ناتج عن صعوبات الطريق ونقص العزيمة والقدرة لدى القائمين على الأمور لإطلاق مشروع جديد ومختلف للنماذج الحداثية المتوفرة مسبقاً. ومع أنّ أياً من الأشكال الثلاثة المذكورة غير مصان من العودة اللاإرادية إلى الطريق نفسه والنموذج الذي حاول اجتنابه في بداية المطاف، لكن أياً منها لا يدحض ادعاء هذا المقال بشأن تعذر التعايش بين الإسلام والحداثة إلا بتراجع أحدهما لصالح الآخر.

هذه النتيجة الناجمة عن تحليل وتبرير أهم التجارب العينية للتعايش بين الدين والحداثة، أو بين الإسلام والحداثة في بعض الحالات، تُشكك في النماذج المعروضة من قبل بعض المفكرين الدينيين المجددين

الرامية إلى المزج بين هذين الأسلوبين الحياتيين، من أجل رفع مستوى المطالب والتوقعات وتوسيع آفاق النظر عندهم كما كان عليه الحال عند أسلافهم، وحضّهم على التفكير في حلول أكثر إبداعاً وخلاقية لإنقاذ الإنسانية.

الدين والعلمنة

احتمالات العلمنة في إيران

تحاول مقالة «احتمالات العلمنة في إيران» عن طريق تشخيص موضع البحث في أدبيات العلمنة، فصلَ منهجية المقالة عن التأملات المتفرقة والاهتمامات الصحفية والإعلامية والهموم الكلامية في هذا الباب. دراسة علمنة إيران كعملية محتملة تستلزم قطع ثلاث خطوات تمهيدية: أولاً: عرض صورة بليغة لـ «أرضية الوقوع»، وثانياً: تقديم تعريف واضح ومميّز لـ «الظاهرة»، وثالثاً: دراسة ونقد البيانات المطروحة حول «علمنة إيران». النموذج المعروض حول علمنة إيران هو الادعاء الأصلي والحصيلة النهائية لهذا المسعى المنصبّ على دراسة المستقبل والمشتمل على إشارات إلى العوامل المؤثرة في هذه العملية على أربعة مستويات: عامة، ووسيطة، وتفصيلية، والدين نفسه، وإشارات أخرى إلى المميزات التفصيلية لكل واحد من هذه المستويات، ومسار وقوعه وسياقه.

المقدمة:

مع أنّ العلمنة ذات منبت وجذور غربية، وقد وصلت في تلك

البلدان إلى بلوغها التجريبي والنظري، إلا أنها عملية عامة نابعة من أُمنيات البشر بمزيد من التمتع بمواهب الحياة؛ لذلك ستطال أي فرد أو مجتمع يسير سيراً حثيثاً في طريق التنمية. ولهذا السبب تحديداً لا يمكن لهذه الدراسة أن تبقى سجينة إطار انتزاعي محض، أو مناخ نخبوي خالص. ومع العلمنة كانت من الموضوعات المحبذة لدى المستنيرين والصحافة، وقد بلغت أطوار نضجها واتساعها في إيران عن هذا الطريق إلا أنه يعاني هذا الموضوع أو البحث في مجتمعنا من نقيصتين هامتين رغم كل سعته واستيعابه:

1 ـ عدم وصول المساعي النظرية الرامية لإطلاق نظريات متطابقة مع الظروف الإيرانية إلى نتائج تذكر.

2 ـ الافتقار إلى مساعٍ جادة لتجاوز النقاشات النظرية نحو البحوث العلميّة الميدانية.

لا تزال أدبيات العلمنة في إيران مترجمة مستوردة، ولم تطأ أقدامها بعد أرض النقد والتقييم أو التركيب والإنتاج النظري. وحتى حينما تصطادُ وتعرِضُ عناصرَ من الواقع، لتقدِّم بذلك مصاديق تعاضد نظريات العلمنة، تبقى أسيرة الفكرة المستوردة المترجمة، وتراوِح عند الأطر الكلاسيكية والسياقات غير المتطابقة مع الظروف الإيرانية. أضف إلى ذلك أنها بسبب محتواها السياسي ومضامينها الإيديولوجية ذات قابلية للتورط في السجالات الكلامية، والمراوحة في طور بثّ الشبهات والإجابة عنها.

يشدِّد هذا المقال على أهمية وجدية هذه العملية في إيران؛ بسبب اتّباع هذا البلد لدين شمولي وقيام دولة دينية فيه، كما يؤمن كاتب هذا

المقال بأن دراسة احتمال العلمنة، وعواملها، ومسارها، وعلاماتها في إيران تستدعي استعادة صحيحة للمسألة وتحليل دقيق للنظريات، وفحص للمسارات المطروحة، ونقض وإبرام لكل واحد منها، عن طريق إعادة قراءة نقدية للآراء الكامنة وراءه. كما يحاول المقال إلى جانب نقض بعض الأفكار والبيانات حول علمنة إيران والتشكيك فيها، الدفاعَ عن نظريات ومسارات محتملة أكثر ومتطابقة بدرجة أعلى مع الواقع والظروف في إيران.

موقع البحث

من أجل تشخيص الموقع الصحيح للبحث، والدخول المدروس فيه، والخروج المجدي منه، من الضروري بدايةً فرز أجزائه المختلطة بدقة.

الأدبيات المتوفرة بشأن العلمنة يمكن تصنيفها عموماً إلى فئتين: توصيفية وتبيينية. تبدأ الدراسات التوصيفية حول ماهية العلمنة وأنواعها بمراجعة الجهود المبذولة لتحرّي الجذور اللغوية والتاريخية لهذا المفهوم، ونحت معادِلات مناسبة لها في اللغة الفارسية، وتنتهي عند مناقشة التمايزات المفهومية بين مصطلحات تُستخدم غالباً بدل بعضها، إما من باب التسامح أو من باب عدم الاطلاع. «التعلمُن»[1] و«العلمنة»[2] و«النزعة العلمانية»[3] ثلاث مفردات ذات جذر واحد تفيد معانٍ ومقاصد متباينة تماماً. كما أن هذه المفردات الثلاث تختلف

---

(1) Secularization.

(2) Secularizing.

(3) Secularism.

اختلافاً مهماً عن «لاييسيته» و«لاييسيزاسيون»، والحال أن هذا الاختلاف قلّما يُراعى ويؤخذ بنظر الاعتبار في الاستخدامات الشائعة[1]. الخطوة الضرورية الأخرى تقديم تعريف ذي مصاديق ومطابق للتعاليم الإسلامية، ومن ثم إعادة التعريف للتطابق أكثر مع الظروف الإيرانية؛ إذ رغم الفحوى العامة والممكنة التعميم، فإن شكل العلمنة ومسيرتها شديدا التبعية للدين والمجتمع موضوعَيْ البحث، ولا يمكن استخدام البيانات والتصورات المستخدمة لأرضيات أخرى للأرضية الإيرانية من دون تصرّف وتغيير. وبالتالي، فإن الخطوة الثالثة هي تشخيص الأنواع أو المستويات المختلفة للعلمنة للحؤول دون أي خلط في المعاني. ويبدو أن التمييز بين ثلاثية «علمنة الدين» و«علمنة الفرد» و«علمنة المجتمع» يتمتع بجامعية كافية لتغطية كافة أنواع العلمنة[2].

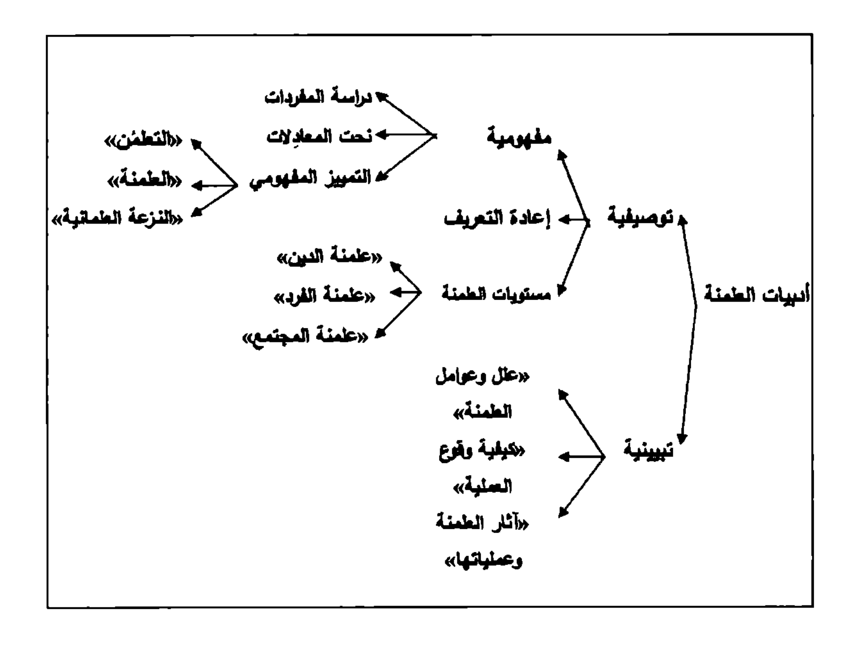
أما الأدبيات التبيينية للعلمنة، فهي تناقش أسباب هذه الظاهرة وكيفيتها، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث فئات على الأقل: تبيين «أسباب العلمنة وعواملها»، وتبيين «كيفية وقوع العملية»، وبالتالي دراسة «آثارها وتبعاتها».

الجدول أدناه يسلط مزيداً من الأضواء على أجزاء البحث ومساره المنطقي:

---

(1) للتفصيل في ذلك انظر: (وثيق: 1384).

(2) للتفصيل في ذلك انظر: (شجاعي زند، 1381: 102 ـ 132). أوضح دابلر أن هذه المستويات الثلاثة من العلمنة هي «اللائيكية» (Laicization)، و«التغيير الديني» (Religious change)، وخفض «انهماك الدين» (Religious involvement)، والتي تشير على الترتيب إلى العلمنة على المستوى الاجتماعي، وعلى مستوى الدين، وعلى مستوى الفرد. للتفصيل انظر: (دابلر 1981).



على أساس مثل هذه البنية يمكن القول: إن احتمالات العلمنة في إيران قضية تبيينية، ومصداقية طبعاً، تتعلق بدراسة أسباب وعوامل وقوع هذه العملية في إيران. مع ذلك ينبغي الاتفاق على تعريف عملية العلمنة التي يُراد دراسة احتمالات وقوعها في إيران، وما هو مستواها الذي يراد تسليط الأضواء عليه؟ إذ رغم ترابط عمليات علمنة الدين والفرد والمجتمع، وربما توفرها على بعض أوجه الاشتراك والتداخل، فإن لها خصائص ومستويات خاصة ينبغي دراستها بشكل مستقل. إذن، إضافةً إلى التدقيق وحالات الفرز السابقة، يتعيّن تمييز بحوث العلمنة من حيث «مستوى التحليل» المعنية بآثارها وتبعاتها عن البحوث المتعلقة بـ «أرضية التأثير» المعنية بنوعية «العوامل». فرز علمنة الدين عن علمنة الفرد، وفرزهما عن علمنة المجتمع يقوم على أساس مستوى التحليل، بينما

دراسة العوامل حسب أرضية تأثيرها تقودنا إلى المستويات العامة، والوسطية، والتفصيلية، والدينية[1].

محل النزاع

حسب ما مرّ بنا، فإن احتمال العلمنة رهن باجتماع عوامل وقوعها في موطن محدد واحد ومدى تأثيرها. يمكن تصنيف هذه العوامل من زاويةٍ ما إلى فئتين هما: العوامل العامة، والعوامل الخاصة. من جملة العوامل العامة للعلمنة يمكن الإشارة إلى «بنية المجتمع» من حيث علاقتها بالدين، وكذلك بنوعية ذلك الدين. بتصنيف المجتمعات والأديان من هاتين الزاويتين ينبغي بدايةً تشخيص نوع المجتمع ونوع الدين في إيران.

يمكن تقسيم المجتمعات من حيث علاقتها بالدين إلى ثلاث فئات، وإن لم يكن لبعضها ـ في مقام التحقق ـ أية مصاديق واقعية:

1 ـ مجتمعات ليست لها أية علاقة بالدين.

2 ـ مجتمعات لها علاقة بالدين عن طريق التأثيرات غير المباشرة والمحدودة للأفراد المتدينين.

3 ـ مجتمعات لها بالدين علاقة بنيوية منظمة.

النوع الأول وهو نادر التحقق جداً، ومصداقه المحتمل الوحيد

---

(1) هذا هو التفكيك الضروري الذي لم يوله دابلر الاهتمام اللازم. لذلك ظل تصنيفه لنظريات العلمنة تحت عنوان «المستوى العام أو المجتمعي» و«المستوى الوسيط أو النظام الشقي» و«المستوى التفصيلي أو الفردي» يعاني من إرباك واضطراب، فهو تصنيف يقوم أحياناً على أساس الآثار، وفي أحيان أخرى على أساس العوامل المؤثرة. للتفصيل انظر: (دابلر 1999).

بعض المجتمعات الغربية الشديدة العلمانية، خارج عن نطاق بحثنا، إذ إن الدراسة في هذا المقال منصبّة على مجتمع لم يُصَبْ بعدُ بهذا الوضع، أو أنه لم يستكمل بعدُ هذا الوضع. أما النوع الثاني أي المجتمعات التي ترتبط بالدين عن طريق تأثيرات حالات التدين الفردي[1] فهو النوع الأكثر مصاديق في الوقت الحاضر، فهو الحالة التي تصدق على معظم المجتمعات المعاصرة. وبالتالي فإن النوع الثالث رغم ندرته له عدة مصاديق في العالم المعاصر، وربما أمكن اعتبار إيران ما بعد الثورة مصداقاً بارزاً لهذا النوع. بقليل من التسامح أطلقنا على هذه الأنواع الثلاثة على الترتيب أسماء: «المجتمع العلماني» و«مجتمع المتدينين» و«المجتمع الديني». العامل الآخر المؤثر في احتمال علمنة المجتمعات، والمؤثر أكثر على مجتمع المتدينين هو قضية وجود تعددية دينية (Multi Confessional) أو وحدة دينية (Mono Confessional) في هذه المجتمعات[2]. من هنا، وجب تصنيف مجتمعات النوع الثاني إلى فئتين على الأقل: «مجتمع المتدينين المتعدد الأديان» و«مجتمع المتدينين أحادي الدين».

عملية تصنيف الأديان تكونت وتتكون على أساس اعتبارات مختلفة. المعيار الأهم لتصنيف الدين، والمرتبط بموضوع العلمنة هو الحيّز الدنيوي والجانب الاجتماعي للأديان. على هذا الأساس قسمنا

---

(1) يعتقد پارسونز أنه في النظام الاجتماعي المتمايز، تنتقل القيم الدينية فقط بصورة مباشرة ومن قبل الحملة الفرديين إلى سائر المؤسسات. انظر: (ملك غوير 1981: 229).

(2) للتفصيل في تأثيرات «التعددية» أو «الحصرية» الدينية في النماذج المختلفة للعلمنة انظر: (مارتين 1978).

الأديان إلى أديان تجزيئية وأديان شمولية، وهذا التمييز هو أساس الفارق بين التجربتين المسيحية والإسلامية في العلمنة[1].

ملاحظة هذه العوامل الثلاثة العامة المؤثرة في احتمال العلمنة تسمح لنا بتشخيص المدخل، والمسار الأصلي لهذا الاحتمال قبل الخوض التفصيلي في دراسة العوامل الأخص. الجدول أدناه مرسوم بملاحظة العوامل الثلاثة المذكورة، ومن شأنه أن يساعد على التشخيص المذكور أعلاه:

		المجتمعات		
		مجتمع المتدينين		المجتمع الديني[2]
الأديان	تجزيئية	مجتمع المتدينين المتعدد الأديان	مجتمع المتدينين أحادي الدين	سيادة رجال الدين
	شمولية	مجتمع المتدينين المتعدد الأديان	مجتمع المتدينين أحادي الدين	سيادة الدين

في ضوء:

1 ـ الجوهر الشمولي والتركيبي للإسلام[3].

(1) للتعرف على مصاديق وشواهد حول الأديان الشمولية والأديان التجزيئية انظر: (شجاعي زند 1380: 322 ـ 324؛ باربيه 1384: 32 ـ 36).

(2) يكتسب المجتمع الديني في العالم المسيحي، شكل «سيادة رجال الدين» (Hierocracy) وفي التجربة الإسلامية شكل «سيادة الدين» (Theocracy) أو الحكومة الدينية. للتفصيل انظر: (شجاعي زند 1380: 331، 335).

(3) إذا كان القانون الذهبي والمبدأ الأخلاقي المشترك بين جميع الأديان هو «حبّ لأخيك =

2 ـ الأكثرية المسلمة التي تزيد عن 98 بالمائة، والأكثرية الشيعية التي تقارب الـ 90 بالمائة في إيران.

3 ـ توفّر الظروف لممارسة الدين دوراً بنيوياً في المجتمع.

يبدو أن النوع السادس، أي «الدولة الدينية» يتطابق مع الوضع في إيران أكثر من الأنواع الأخرى؛ لذا ينبغي دراسة احتمالات العلمنة والعولمة الأخصّ المؤثرة على عملية العلمنة بالنسبة لمثل هذا النموذج والمصداق.

الأديان الشمولية وبسبب ماهيتها التدخّلية وادعاءاتها الفارعة الكبيرة، تتعرّض للاختبارات والامتحانات التاريخية أكثر من غيرها من الأديان. المشاركة الفاعلة لمثل هذه الأديان في الميادين السياسية ـ الاجتماعية، وابتلاؤها بمتطلبات الشؤون العملية يُعرّضها لآفات من قبيل العلمنة؛ ولكن عن طريق غير الطريق الملاحظ على الأديان التجزيئية. واحتمال العلمنة يبدو أكبر بالنسبة للأديان الشمولية التي تتوفر لها فرصة الحكم واستلام السلطة.

في المجتمع الإيراني، ثمة دين مشترك ينادي بالتدخل في الميادين السياسية ـ الاجتماعية وله نفوذ واعتبار كبيران في هيكلية المجتمع، وقد تولّى أرقى المناصب في السلطة السياسية إثر ثورة شاملة كبيرة وعن طريق أصوات الجماهير المباشرة وغير المباشرة. مجموع هذه الظروف وفّرت أرضية مساعدة لتفعيل العوامل «الإرادية» و«اللاإرادية» أو «مشاريع» و«عمليات» العلمنة في إيران. وينبغي البحث عن العوامل الإرادية حينما تتوفر أولاً ميادين لصراع الإيديولوجيات، وثانياً حينما تتوفر ساحات لظهور المصالح المتضاربة. المواجهة بين «الدين الإيديولوجي»

= ما تحب لنفسك، وأبغض له ما تبغض لها»، فإن المبدأ الذي يميّز الأديان الشمولية عن غيرها هو هذه العبارة المنسوبة للإمام علي (ع): «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

و«الإيديولوجيا العلمانية»، أو العلمانية بتعبير أشهر، في ساحة، وتهديد المصالح السياسية والاقتصادية للغرب مع تولّي مثل هذه الدولة زمام الأمور في إيران، في ساحة أخرى.

ويمكن ملاحظة ظهور هذه العوامل الإرادية في التيارات التنويرية المدافعة عن الحداثة والعلمانية والليبرالية، وقواعدها الإعلامية ـ الفكرية في الغرب، وكذلك في المساعي العلنية والخفية للحكومات الغربية من أجل مواجهة إيران سياسياً واقتصادياً وثقافياً وأمنياً، وحتى عسكرياً. احتمال علمنة إيران من هذه الناحية، منوط بالنتيجة الحاصلة عن هذه المواجهات لصالح هذا الطرف أو ذاك.

حيث إنّ هذا المقال يركز على الفئة الثانية من عوامل علمنة إيران، أي العوامل غير الإرادية[1] أو العوامل العلمانية، وشرحُها يتطلب الخوض في بعض المقدمات التوصيفية؛ لذا سنضطر للوقوف قليلاً عند حيّزها المفهومي.

العلمنة ببيان عام عملية تهبط فيها مكانة الدين وأهميته عند الفرد والمجتمع[2]، وتغلب فيها التصورات والقراءات الدنيوية عن التعاليم والغايات الدينية[3].

---

(1) القول بلاإرادية العوامل هنا فيه شيء من التسامح، إذ لو نظرنا بنحو كامل في سلسلة العوامل، لعادت وبانت أدوار وآثار العوامل الإرادية التي خفيت عن الأنظار بسبب التركيب والتداخل ومرور الزمن. وبهذا المعنى لا يوجد أي عامل تلقائي ولاإرادي في سياق التحولات والأحداث الواقعة في البيئة الإنسانية.

(2) يعتبر چيوز في بيان قريب من هذا المضمون أن العلمنة خفض للاقتدار والمرجعية الدينيين، ويراها ويلسون عملية تنخفض فيها الأهمية الاجتماعية للدين، ويفقد فيها الدين إشرافه على سائر المؤسسات. للتفصيل انظر: (چيوز 1994؛ ويلسون 1985).

(3) للاطلاع على نموذج من التعاريف المنصبّة على هذا الوجه من العلمنة، انظر: (هميلتون 1377: 297 ـ 302؛ كيوبيت 1376: 11 ـ 25).

مع أنّ التعريف أعلاه يطرح عملية العلمنة لظاهرة شمولية عامة، إلا أنه لا يدحض الادعاء السابق الذي يعتبر العلمنة تابعاً للدين والمجتمع موضوع البحث، ويرى ضرورة إعادة تعريفه في ضوء مبادئ الإسلام والظروف الإيرانية. في الخطوة التالية الرامية إلى بلورة هذا المفهوم عينياً والسعي لتحديد مصاديقه، تنفصل دروب العلمنة عن بعضها، وهنا تترك الفوارق بين مرتكزات الأديان التجزيئية والشمولية وتعاليمها تأثيراتها على تعريف هذه الظاهرة.

على أساس التوجّه التجزيئي الغالب على التعاليم المسيحية، تعني العلمنة هبوط مكانة الدين وأهميته إلى جانب نوع من «الانتقال» من ماوراء الطبيعة إلى الطبيعة، ومن الله إلى الإنسان، ومن الإيمان إلى العقل[1]. وحسب النظرة التقابلية الجارية في الرؤية المسيحية التجزيئية، فإن أي شكل من الاهتمام بالطبيعة، والعناية بالإنسان، والاستعانة بالعقل، تستدعي ـ بل هي ناجمة عن ـ الإدبار والإعراض عن الأنداد والمعادِلات الدينية. ومن البديهي، أن هذا التعريف والفهم لعملية العلمنة يتناقض مع تعاليم الأديان الشمولية، وخصوصاً الإسلام الذي يؤكد على الدمج والتسرية لا على التفكيك والتجزئة، وعلى الملاءمة والتوفيق بين الثنائيات المذكورة لا على تناشزها وتعارضها، مضافاً إلى تأكيده على التوفيق بين سائر الثنائيات المنبثقة عن الثنائيات المذكورة،

---

(1) العلمنة باعتبارها «انتقالاً» تقوم على مصاديق للدين تعرَّف ضمن قوالب ثنائية. وبالمقدور ملاحظة نموذج لهذه التعاريف في أعمال دوركهايم، واسپيرو، ورابرتسون. فالأول يؤكد على ثنائية «المقدس واللامقدس»، والثاني على ثنائية «الإنساني واللاإنساني»، والثالث على «التجربي وما فوق التجربي» كتعاريف أصلية للدين. ولمزيد من مصاديق هذه التعاريف انظر: (شجاعي زند 1380: 54 ـ 57).

نظير العقل والوحي، والعلم والدين، والدين والدولة، والتراث والحداثة. في هذه الحالة لن يكون بوسع التعريف الذي يقول بـ «الانتقال» تشخيص هذه العملية والتعبير عنها بصورة صحيحة بين المسلمين والمجتمعات الإسلامية. وعلى أساس الروح السائدة في تعاليم الأديان الشمولية، ربما أمكن تعريف العلمنة بمؤشرين هما: أفول أهمية الدين ومكانته على المستويين الفردي والمجتمعي، وغلبة القراءات الأحادية الاتجاه والتقابلية على مستوى الدين، بمعنى العدول عن المنحى التوفيقي والاندماجي[1].

العنصر المشترك في كل واحد من التعاريف الثلاثة (التعريف العام، والتعريف الخاص بالأديان التجزيئية، والتعريف الخاص بالأديان الشمولية) رغم كل الاختلافات في ما بينها، هو الاعتراف بالوجه الإيجابي للعلمنة إلى جانب الوجه السلبي لها، وهو ما شدَّد عليه بعض المفكرين (ضاهر 1993: 63؛ العطاس 1374: 39 ـ 41). والتصريح بذلك إنما هو للاحتراز من الوقوع في خطأ مفكرين آخرين، أثبتوا العلمنة عن طريق دعوى أفول التدين وهبوط مكانته وحسب[2].

ويبدو أن هذا المقدار من الإيضاح المفهومي يكفي لهذه الدراسة التي ترمي إلى مناقشة عوامل العلمنة واحتمالاتها في المجتمع الإيراني. إذن، المراد من العلمنة هنا أفول أهمية الدين ومكانته عند الفرد وفي الحياة الاجتماعية[3].

---

(1) للتفصيل انظر: (شجاعي زند 1381: 64 ـ 70).

(2) خلافاً للذين حاولوا التأشير إلى علمنة إيران عن طريق ضعف أو أفول مستوى التدين، ينبغي القول: إن تأثيراتها على «نوع التدين» أهم بكثير من تأثيراتها على «مستوى التدين». كمصداق لهذا الفهم راجع (كاظمي پور ورضائي 2003).

(3) لو كانت هذه الدراسة تعتزم فحص «مستوى» علمنة الفرد، والمجتمع، أو الدين =

والآن، وفق هذا التصور للعلمنة نسلط الأضواء على مسار هذه العملية في إيران والعوامل المؤثرة عليها. ولكن من المناسب قبل ذلك، تحليل بعض الأفكار والشروح المطروحة حول مسار العلمنة في إيران وعوامله للاستفادة من فوائدها النظرية، وأيضاً لإجلاء الفرق بين ادعاء هذا المقال وبين تلك الآراء. كما يمكن عن طريق نقد الآراء ودحض المسارات والعوامل المطروحة من قبل الآخرين، إطلاق بيان أدق وأوضح لمسار العلمنة في إيران والعوامل المؤثرة فيه.

نظريات علمنة إيران

يمكن تقسيم الأفكار والبيانات المطروحة حول مسار علمنة إيران وعواملها إلى خمس مجموعات كلية:

1 ـ الأفكار الناتجة عن التمايز البنيوي.

2 ـ الناتجة عن التنمية والتحديث.

3 ـ الناتجة عن عملية العولمة.

4 ـ الناتجة عن تنافسية سوق الأتباع والاعتناق والانتماء.

5 ـ الناتجة عن تأسيس الحكومة الدينية.

التمايز البنيوي

تنبع هذه الفكرة من نظريات سوسيولوجية حول السياق المفضي

= في إيران، أو إذا كانت تسعى إلى بحث تضامني وذي محور متغيّر، لاضطرت إلى متابعة تعريف العلمنة ومؤشراتها وعلاماتها في كل واحد من المستويات بمزيد من التفصيل؛ لكن يكفي هذا القدر من الإيضاح المفهومي لدراسة مسار علمنة إيران، وهي في الواقع دراسة العوامل المؤثرة، وعلى المستوى التحليلي والنظري.

لظهور المجتمعات الجديدة، وقد طرحت بأشكال مختلفة في آراء تونيس، واسبنسر، ودوركهايم، وبارسونز، وفحواها أن عملية «التمايز البنيوي» بوصفها حدثاً حتمياً لا مفرّ منه، تؤدي إلى تهميش الدور الشمولي للدين، وإخراج المساحات المختلفة للحياة العامة كالاقتصاد، والتعليم، والحقوق، والسياسة، وحتى الثقافة والعائلة عن دائرة نفوذ الدين وتأثيراته. كخطوة أولى، يُهدِّد التمايز البنيوي للمجتمع مكانةَ الدين وادعاءاته المتعالية على المؤسسات، ويجعله ـ على الرغم من مقاومة رجال الدين وقلق المتدينين ـ مؤسسةً إلى جانب سائر المؤسسات الاجتماعية. وفي مرحلة تالية تزداد أهمية المؤسسات الأصلية في المجتمعات الحديثة، وتهبط مكانة الدين أكثر فأكثر إلى أن يتحول إلى مؤسسة فرعية قليلة الأهمية تقع في الظل أو على هامش مؤسسات أخرى. في المجتمعات العلمانية بالكامل، حيث تسود التعددية والنزعة الشخصية في التدين بين أفراد المجتمع، وعلى نحو جد عائم وسيّال وعديم الاستقرار، تتلاشى حتى هذه المكانة للدين، وبعد ذلك لن تشاهد أيٍّ تجليات أو تبلورات مؤسساتية للدين.

ربما لهذا السبب اعتبر بيتر برغر (1967) التمايز البنيوي أهم العوامل المؤثرة في العلمنة، وعدّه السبب والمصدر في نضج عوامل أخرى كالعقلانية العملانية، وانفصال الأطياف الخصوصية والعمومية، وغير ذلك. كما اعتبر تعددية عوالم الحياة في العالم الحديث عاملاً مؤثراً في أفول الدور الشمولي للدين وعلمنة الفرد والمجتمع (برغر ـ برغر وكلنر 1380 : 87). ويصرح دابلر (1999) بأن العلمنة هي حصيلة التفكيك والتمايز الذي تشمل حدوده فضلاً عن الواجبات والأعمال، عناصرَ التبادل والقيم الداخلية للمؤسسات أيضاً. ويقول: المؤسسات تنشد

مزيداً من الاكتفاء الذاتي والاستقلال عن الدين (المصدر نفسه) إلى درجة أن القيم الدينية ستكون ممكنة التطبيق في الطيف الخاص بها وحسب. (لاكمن 1967).

تؤسس هذه الفكرة ادعاءها على التمايز البنيوي الذي يتمتع من الناحية النظرية والشواهد التجريبية بإتقان وانتشار كافيين، وبذلك تطلق صورة حتمية وشمولية لعلمنة جميع المجتمعات، وتتعالى بعملية العلمنة على التأثيرات الناجمة عن تباينات التعاليم في هذا الدين أو ذاك. المنافحون عن هذه الفكرة ليسوا بحاجة إطلاقاً للتأمل في فحوى التعاليم الإسلامية على نحو مستقل والغور في الظروف التاريخية ـ الاجتماعية لإيران، ودراسة التيارات الفكرية ـ السياسية المؤثرة في تطورات هذا البلد، وبوسعهم من دون التواجد ميدانياً وإنفاق الوقت على التفاصيل، تخمين (Prediction) أو في الحقيقة التنبّؤ (Prophesy) بمستقبل إيران على هذا الصعيد وفقاً لوصفة عامة مسبقة. فمن وجهة نظرهم أن مصير الإسلام في إيران، سوف يكون تكراراً لمصير المسيحية في الغرب، مع فوارق بسيطة غير جديدة بالاهتمام[1].

سياقات التنمية والتحديث

هذه الفكرة في الحقيقة تتمة للمدخل السابق، وتقوم بشكل من

(1) عدم الاكتراث للفوارق التاريخية ـ التعاليمية للأديان في موضوع احتمالات العلمنة، وهو ما قام به بعض المفكرين الإسلاميين، ساذج بنفس درجة اطمئنان منافسيهم لانتفائه بخصوص الإسلام؛ إذ كلا الفريقين تجاهل المشكلة، وتهرّب من تحليلها الدقيق ودراستها المصداقية، واكتفى بعرض كليات مكررة تقريباً. للتعرف على مصاديق لكلا الاتجاهين انظر: (ضاهر 1993؛ حجاريان 1380: 18؛ شمس الدين 1362).

الأشكال على نتائجه النهائية، بمعنى إلزام العالم النامي (Developing World) بالمسير على الدرب الذي سارت عليه المجتمعات المتقدمة (Developed societies). جهود المجتمعات الإسلامية الرامية للتنمية والتقدم ـ على الرغم من كل الفوارق التاريخية والاجتماعية والثقافية في ما بينها ـ تتغيّا في الحقيقةِ مماثلةَ أو مطابقةَ الغرب[1]، وسوف تتعرض شاءت أم أبت لتبعات هذه الحالة من قبيل علمنة الدين والفرد والمجتمع. وفي ضوء حصرية هدف التنمية ومسارها ـ أو على الأقل جدوى السير في الدرب الذي سبق أن جرى فتحه وتمهيده ـ وتبعاتها الحتمية، لا يبقى أمام المجتمعات التابعة سوى طريق واحد لاجتناب العلمنة وصيانة الدين، ألا وهل الزهد في التنمية وغسل اليد منها، والتوقف والمراوحة في عصر التراث والتقاليد، والرضى بالتخلف.

يشدد هاموند (1984)، وجيمسون (1991)، وكازانوفا (1994)، واستارك وفينك (2000) في شروحهم لعملية العلمنة، على مثل هذه التبعات للتنمية المتأتية عن طريق الحداثة. ومع أنّ برغر يرتاب في عمومية مثل هذه النظريات، ويؤكد على عدم التباين الذاتي بين الدين والتحديث؛ لكنه يعتقد أن الأديان لم يكن أمامها في مواجهة أمواج التحديث من سبيل سوى «الإقصاء» (Rejection) أو «التطابق (Adaptation)» (برغر 1380: 19)، وهو بعبارة أخرى التوقف عند

---

(1) يذكر اينغمار كارلسون شواهد لتيارات إسلامية في بلدان مختلفة، ويدعي أنها تفتقر إلى نموذج نظري ومشروع عملي مختلف تماماً عن الآخرين، ولم تستطع على المستوى العملي إطلاق مشروع متمايز. ويعتقد بعدم وجود فرق كبير بين المناهج والأساليب التنفيذية لجبهة الإنقاذ الإسلامي وجبهة التحرير الوطني الجزائرية. انظر: (كارلسون 1380: 42 ـ 53؛ روآ 1378: الفصلان 4 و8).

الوضع السابق أو الاستسلام لنوع من العلمنة التدريجية. وبالمستطاع إيضاح الغاية المكتومة لبرغر من هذا الادعاء بالقول إن منحى إقصاء الدين للحداثة أو تطابقه معها يكون موضوعياً حينما يكون هذان من سنخ واحد ويتنافسان على مساحة واحدة. وفي غير هذه الحالة ينبغي التحدث عن عدم وجود أيّ علاقة بينهما، أو عن علاقة تكاملية بينهما. منحى الإقصاء يتحقق حينما يصرُّ كلٌّ منهما على نوع من الإطلاق والأصولية الحاسمة، وحلول التطابق تنبع من ظروف يتخلّى فيها أحدهما أو كلاهما عن الإطلاق والأصولية ويكون مستعداً للمصالحة وبالتالي لانقلاب ماهيته.

العمليات العالمية

تؤثر العولمة في علمنة المجتمعات والأفراد والأديان عن طريقين. أحدهما طريق عولمة (Globalizing) أسلوب الحياة واستلهام المرجعية الفكرية الغربية، والثاني طريق تقريب المجتمعات والثقافات وربطها، وتكثيف وإحماء سوق التنافس على اتباع الأديان واعتناقها. الطريق الأول نفسه الفكرة السابقة بشكل من الأشكال، أي الأثر التنميطي للتنمية على أساس النماذج الغربية الدارجة. والطريق الثاني هو ما سنسميه لاحقاً «تنافسية اعتناق الأديان». وهكذا يمكن إحالة الأفكار التي تطرح أو تخمِّن عملية علمنة إيران على أساس ظاهرة العولمة إلى إحدى الفكرتين المذكورتين. وفقاً لهذا التصور فإن علمنة إيران حدث حتمي لا يمكن صدّه وإنكاره إلا عن طريق إيجاد مجتمع مغلق وانتهاج سياسة العزلة والمراوحة في طور ما قبل الحداثة. والحال أن انتهاج مثل هذا المسار في العالم المعاصر وفي المستقبل صار أمراً مستحيلاً تقريباً

بالنسبة لجميع البلدان وخصوصاً إيران بالنظر لسعة مساحتها وكثرة سكانها وموقعها الجغرافي.

تنافسية سوق الاعتناق

بتصاعد التراكم الأخلاقي بالمعنى الدوركهايمي للكلمة، وتوافر الاتصالات وسهولتها، ظهر واقع للثقافات والمعتقدات الدينية يختلف اختلافاً عظيماً عن عرضها الحصري في السابق. في الظروف الجديدة لا تتمتع أي ثقافة أو دين بساحة بكرٍ يرتاح بالُهُ فيها من المنازعين والمنافسين، أو بمخاطبين لا مجال لهم للانتخاب والاختيار، أو أتباعٍ خاضعين تمام الخضوع، إنما يتأتّى كل شيء عن طريق تنافس ساخن وصعب. والارتباط بالمخاطبين وإقامة علاقات مع الأتباع والمعتنقين، لا تكون على نحو مباشر وفي فضاءات حصرية ومحافل خصوصية، إنما في سوق مشتركة تكثر فيها البضائع والبضائع المشابهة، وتستخدم فيها ـ من دون حيطة أو حذر ـ جميع الأدوات المؤثرة لاستقطاب الزبائن والانتصار على المنافسين. العلمنة وفقاً لهذا التصور حصيلة واقع يتواجد فيه ـ أولاً ـ منافسون أقوياء وذوو كفاءة على الساحة، وينتصبون بقاماتهم الفارغة أمام الأديان، وهم أعرف من تلك الأديان بملابسات السوق ومتطلباتها والآليات المجدية فيها. ثانياً تقوم فيه سوق مشتركة لعرض الدين والبضائع المشابهة ترفع قدرة المخاطبين وحتى أتباع الأديان على الانتخاب والاختيار. وثالثاً فإن الأديان تضطر هناك إلى اللعب على ساحة التنافس والمشاركة في سوق عرض البضائع الدينية وشبه الدينية.

بالمقدور ملاحظة ثمار هذه الأحداث الثلاثة على شكل انتشار حالة «تغيير الدين والمعتقدات» (Conversion) وظهور «حالات تدين مركّبة»

(Syncretic Religiosities) و«الحركات الدينية الجديدة» (New Religious Movements)، وهي إن لم تكن من علامات العلمنة، فلا أقل من أنها طلائع موكب العلمنة، وكذلك من رسل نقض غرض الأديان وقلب ماهيتها التاريخية بسبب قبول قواعد وآليات تفرضها المشاركة واللعب في مثل هذه الساحات[1]. العلمنة في ظروف تنافسية الاعتناق مصير محتوم للأديان والمجتمعات الدينية، ذلك أن الاستسلام لقواعد اللعبة من أجل البقاء ومواصلة السياق مع المنافسين يؤديان إلى زوال الجوهر المعنوي ـ الأخلاقي للدين، وعدم النزول إلى الميدان، أو عدم الاستعانة بالآليات والأدوات المناسبة للميدان، من شأنهما تنفير المخاطبين وتضاؤل الأتباع والمعتنقين.

الدولة الدينية

يكفيك من التعقيدات النظرية وقدرة العمل في ظاهرة العلمنة أن «الدولة الدينية» على الرغم من دلالاتها الظاهرية ستتحول عمّا قريب إلى عامل مُسرِّع لهذه العملية[2]. تتمتع العلمنة من هذه الزاوية بحتمية وشمولية تصل درجة أن تتحوّل «السكونية» (Quietism) و«النشاطية» (Activism) الدينيين كلاهما إلى عامل مساعد لها[3]، مع فارق أن الأولى

(1) هذا ما يمكن مشاهدته بكل وضوح في المنحى الإصلاحي بين أتباع الأديان التاريخية. لكن ويلسون يدعي أن ظهور ونمو التيارات الإحيائية والأصولية في العقود الأخيرة ينبغي اعتباره أيضاً في سياق بسط هذه العملية وليس نقضها. لمزيد من التفاصيل انظر: (ويلسون 1374).

(2) للاطلاع على مصاديق لهذه الرؤية انظر: (روآ 1378: الفصول 4، 8، 10، 12، وثيق 1384: 11؛ محمدي 1377: 279 ـ 331؛ كاظمي پور ورضائي 2003).

(3) للاطلاع على نموذج من الآراء التحتيمية التي توصي بالالتحاق الاختياري بعملية العلمنة قبل وصولها، انظر: (محمدي 1377: 279 ـ 331).

تحافظ على قداسة الدين ونقائه وتفتح للمجتمع طريق العلمنة، بينما الثانية تغلق على المجتمع طريق العلمنة فتعرِّض بذلك الدينَ والفردَ لهجمات العلمنة، إلى أن يصلا في مراحل لاحقة إلى نقطة واحدة؟

تشير نظريات العلمنة الناتجة عن الدولة الدينية إلى عوامل ومسارات متعددة، ابتداءً من التعارض الذاتي بين الدين والدولة، وهو تعارض ممكن الإثبات بالغور النظري في المباني والمتطلبات لكل من الدين والدولة[1]، وكذلك عن طريق كثير من الشواهد التاريخية في غرب العالم وشرقه، وصولاً إلى حجب القدسية عن الدين بسبب الإصابة بالمتطلبات العملانية والمشاركة في لعبة السلطة، إلى اضطراره للتغير والتبدل التدريجي تبعاً للظروف القاهرة[2] وملاحقة المصالح[3]، وإلى

---

(1) ماكس فيبر وجد الفرق بين الدين والدولة في أساس اقتدارهما، وقال إن الاقتدار الديني قائم على «الضغط الروحي والداخلي» (Psychic coercion)، بينما الاقتدار السياسي على «الإجبار الفيزياوي» (Physical coercion). انظر: (فيبر 1374: 66 ـ 67).

(2) استشهد بعض المحللين على حالات إعادة النظر الأخيرة في الأحكام والفتاوى الفقهية معتبرين ذلك خطوات على سبيل العلمنة. كنموذج انظر: (محمدي 1377: 303 ـ 313). يبدو أن موافقة هذا الادعاء تستلزم تعاضد ما لا يقل عن ثلاثة شروط:

1 ـ عدم الاعتماد على أي مبنى ديني لتسويغ إعادة النظر.

2 ـ أن تكون الفكرة الجديدة غير منسجمة مع الجهاز النظري والكلامي والفقهي للإسلام، ومتعارضة مع سائر أجزائه.

3 ـ ومتطابقة أكثر مع الجهاز النظري لدين أو مدارس أخرى.

(3) يحوِّل حجاريان «المصلحة» إلى «الفائدة»، ويعتبرها مساراً مختزلاً لعلمنة إيران تبعاً لتأسيس الدولة الدينية. انظر: (حجاريان 1380: 92 ـ 122). هذا في حين أن قياس المصلحة، وبسبب ازدياد تعقيدات الواقع الذي جعل الأمر يتجاوز القرارات السهلة البسيطة، استراتيجية لا مندوحة منها، لذلك لم يكن بالإمكان للشارع والدين الذي يدّعي الجامعية والشمول إغفالها. من هنا، كان البحث عن المصلحة بنواح مختلفة أمراً مطروحاً أمام فقهاء صدر الإسلام وما بعد ذلك؛ ولذلك الكثير من المصاديق في سيرة الرسول والأئمة المعصومين. مع ذلك من الضروري مراعاة عدة مبادئ لاجتناب احتمال العلمنة عن ذلك الطريق: =

إصابة التدين بآفات الرياء والنفاق والحالة الصورية الشكلية، إلى تعريض الدين نفسه للاختبار والنقد والمحاسبة وتحمّل المسؤوليات، كلّ هذه الأمور بمجموعها أو كلٌّ منها على حدة تفضي إلى علمنة الدين كخطوة أولى، وعلمنة الفرد والمجتمع في الخطوات اللاحقة. ابتلاء الحكومات الدينية بداء عدم الكفاءة الذاتي لأسباب من قبيل البنية المنغلقة وسيادة عدم الأكفّاء، وخسارة دعم النخب (مجتهد شبستري 1382: 64)، والإصابة بالنزاعات الكلامية الإيديولوجية غير المجدية في الداخل والخارج، وهدر الطاقات، ستدفع بها إلى هاوية السقوط، وبعد المرور بحقبة طافحة بالتوترات والخسائر، ستأخذ بأيدي المجتمعات لتسلّمها إلى تيار العلمنة الهائل.

ما عدا العوامل المذكورة التي طالت الدول الدينية على مرّ التاريخ، يعدُّ عدمُ الإقبال على هذا النوع من الدول في عصر أفول الإيديولوجيات، وفي حقبة تكريس أهمية حقوق المواطنة، وكذلك شياعُ المشروعيات العقلانية ـ القانونية والمطالَبَة بالديمقراطية، يُعدّان عقباتٍ أهم وأخطر تعترض طريق نجاح مثل هذه الدول. يعتقد أصحاب هذه الفكرة أن دراسة الوضع الراهن لإيران من الداخل وعلى مستوى العلاقات العالمية تنطوي على الكثير من الشواهد الدالة على نشاط العوامل المذكورة وتناميها.

= 1 ـ قياس المصالح يجب أن يتم عن طريق التأمل واتخاذ القرار الجماعي لعلماء الدين الملتزمين، وبعد دراسات واستشارات خبروية.

2 ـ تشخيص المصلحة يجب أن يكون دوماً على أساس ترجيح الدين على غير الدين، والكل على الجزء، والأصول على الفروع، والجماعة على الفرد، والدائم على الموقت، والأهمّ على المهم.

3 ـ ينبغي الحذر من أن تكون المصلحة ذريعة للتضحية بالمبادئ من أجل المتطلبات العملانية، وبالحقيقة من أجل المصالح، وبالخير من أجل الفائدة.

ما عدا هذه الفئات الخمس من الأفكار، ثمة أفكار متفرقة ومضطربة لا تبذل أيّ جهود مجدية لإقامة ادعاءاتها داخل أطر مفهومية وقوالب نظرية واضحة، بل تكتفي بالتوكّؤ على شواهد صورية واستنتاجات مبسّطة منها لتطلِق لنفسها العنان في التحدث عن علمنة إيران[1]. الجزء الجدير بالاهتمام في طروحات هؤلاء، لا يخرج طبعاً عن دائرة الفئات الخمس أعلاه، والأجزاء الأخرى تستدعي التأمل والتركيز على قضية «علامات العلمنة ومؤشراتها» وهذا ما يتطلب مجالاً ومقالاً غير الذي نحن فيه.

الأفكار المذكورة حول علمنة إيران مستلهمة من نظريات قائمة على عدة قبليات مدخولة (قابلة للجرح والنقد):

1 ـ معظم هذه النظريات تقوم على التعاليم التجزيئية المسيحية وتجربتها التاريخية الخاصة في الغرب، لذا فإن تعميمها وسحبها على الأديان والمجتمعات الأخرى موضع كثير من التأمل والنقاش.

2 ـ يطرحون النموذج الخاص للتقدم والتنمية الذي تحققَ في الغرب المسيحي، وتركَ عن نفسه آثاراً وتبعات خاصة باعتباره المسار الوحيد لتطور المجتمعات.

3 ـ تبتني هذه النظريات على إدراك وصورة غير متحركة للدين عاجزة عن أي شكل من أشكال مواكبة تطورات الحياة البشرية والاستجابة لمتطلبات العصر.

---

(1) كمثال انظر: (محمدي 1377؛ كاظمي وفرجي 1382؛ مشايخي 2004).

4 ـ تقوم على نوع من الحتمية التاريخية والبنيوية، وتتجاهل دور الإرادة والوعي الإنساني في رسم المستقبل وتقريره.

أضف إلى ذلك أنها تعاني من بعض المغالطات المنطقية والأخطاء النظرية التي سوف نستعرضها بصورة مفككة حسب كل واحدة من الأفكار.

نقد الفكرة الأولى: تهميش الدين نتيجة التغييرات البنيوية وظهور المجتمعات الحديثة المعقدة، له أسبابه في السمة التجزيئية للمسيحية مضافاً إلى ردود الفعل حيال الأداء السلبي للكنيسة الكاثوليكية في العصر الوسيط[1]. ففي حركة الإصلاح الديني باتجاهاتها العائدة نحو النموذج الأول، تعزّزت الرغبة في الفرز بين المساحات الدينية والمساحات غير الدينية، والاكتفاء بالمكانة المؤسسية حتى لدى المتدينين المسيحيين. وعليه فإن تحول الدين إلى مؤسسة إلى جانب المؤسسات الأخرى كانت ثمرة دينٍ ذي طبيعة تجزيئية قبل أن يكون حصيلة المتطلبات الذاتية للمجتمعات المعقدة الجديدة، وعلى الرغم من ذلك فقد تورّط هذا الدين في تجربة تدخل سياسي فاشلة. وبالتالي، لا يمكن تعميم تلك التجربة كنتيجة عامة على كل الأديان وجميع التجارب التاريخية. مع ذلك، افترضت المكانة المؤسسية للدين من قبل علماء الاجتماع الكلاسيكيين على أنها مسلّم بها وبديهية، والبنى المغايرة على أنها غير طبيعية ومَرَضيّة، إلى درجة لم تتوفر معها الجرأة والمجال أبداً للتشكيك في هذا التصوّر بغية الكشف عن أساسه المتضعضع.

الإشكال الأهمّ الذي يرد على هذه البنية الشائعة المقبولة في

---

(1) حول الماهية التجزيئية والأرضيات المسيحية للعلمنة انظر: (ديويس 1995: 125).

ظاهرها، والتي واجهت دوماً وفي كل مكان توترات ظاهرة وخفية، هو هذه النقطة المنسية: الدين، وخصوصاً الأديان الشمولية من سنخ يختلف اختلافاً أساسياً عن مقولات كالاقتصاد والحقوق والتعليم والعائلة التي تتقبل الأطر والقوالب المؤسساتية بسهولة. الدين بسبب طبيعته الجذرية في الإجابة عن أسئلة الوجود، وإضفاء المعنى على الحياة، وتوجيه الغايات، وعرض نموذج الحياة، يختلف عن المقولات التي تحتاج إلى التوجيه من الخارج. وانطلاقاً من ماهيته المختلفة هذه، فإن له ـ في أدنى أشكاله ـ حكم المؤسسة المتعالية أو المؤسسة الغالبة السائدة التي تمدّ ظلالها على سائر المؤسسات كالمظلّة الشاملة (برغر ـ برغر وكلنر 1380: 87) وتترك تأثيراتها عليها. لذلك فإن افتراض مكانة مؤسساتية للدين في المجتمعات الحديثة والبنى المتمايزة، حتى من نوعها المسيحي، لا يبدو أمراً صائباً. إنه ادعاء ناجم إما عن خطأ في التشخيص، حيث تؤخذ الكنيسة أو المؤسسة المسؤولة بدل الدين، أو هو نتيجة عدم معرفة وتعريفِ الدين الخفي الذي حلّ في العالم الحداثي محلّ المسيحية، وراح يسري كمؤسسة عليا في جميع الأجزاء المؤسسية للمجتمع الغربي المؤسساتي. طبعاً، يستمد هذا الخطأ وقوده في الحالتين من الروح التجزيئية المنبثّة في التعاليم المسيحية، والتي استطاع مسيحيو العصر الحديث تشخيصها أفضل من مسيحي العصور الوسطى.

إذن، أولاً: ليس لبنيوية ومؤسساتية المجتمعات بمقتضى السعة والتعقيد وكعملية حتمية، قوالب موحَّدة، وصورتها النهائية تابعة لعوامل متعددة منها ماهية الدين وأداؤه في نفس ذلك المجتمع. ثانياً: رضوخ الكنيسة المسيحية للمكانة المؤسساتية بل وأقل من ذلك في المجتمعات الغربية، لا يعني إطلاقاً عدم وجود بدائل أرقى لها في البنى الحداثية.

وعليه لا البنيوية والنظام يعني بالضرورة هبوط مكانة الدين، ولا التمايز يؤدي إلى زوال مكانة الدين أو أشباه الدين المتعالية على المؤسسات. ما يسمّى العلمنة في التجربة الغربية ليس سوى إحلال منحى شبه ديني محلّ المسيحية في المرتبة المتعالية على المؤسسات للبنى الحداثية[1]. هذا مع ضرورة إيضاح أنه: لم يحصل هذا التغيير بصورة علنية ورسمية، وثانياً حصل في ظروف استعداد ورغبة تلويحية من قبل المسيحية نفسها. أضف إلى ذلك أن فرضية التفكيك القطعي والاستقلال الكامل التي يطرحها دابلر (1999) للمؤسسات الاجتماعية، فينكر عن طريق ذلك وجود أي لون من التبادل والمواكبة بينها في المجتمعات البنيوية، لا تبدو فرضيةً قويمة تصمد للنقد، ولا تنطبق أبداً مع تصورات علماء الاجتماع الكلاسيكيين[2] والمعاصرين[3]، بل لا تنطبق حتى مع الواقع الجاري في المجتمعات المتعلمنة[4].

---

(1) كِنِت تامسون ينفي ـ كما يفعل صاحب أخيلة ما بعد الحداثية ـ وجود أي نوع من الدين أو الإيديولوجيا السائدة في العالم الحداثي (غزلشافتي). لكن لدى برغر ـ برغر وكلنر يتراجع الدين إلى المجالات الخصوصية ويتحول إلى همّ فردي، تاركاً الميادين العامة أكثر فأكثر لسيادة العقائد والإيديولوجيات المدنية. انظر: (تامسون وآخرون 1381: 43؛ برغر ـ برغر وكلنر 1381: 88).

(2) پارسونز من علماء الاجتماع الذين اعترفوا بالترابط والتبادل بين الأنظمة الاجتماعية الشقية، وأيّدوا الدور المؤثر للدين عن طريق النظام الثقافي ونظام الشخصية حتى في العالم الحداثي. هذا في حين أن الدين الذي يقصده في هذا التحليل من النوع التجزيئي الذي لا يتدخل. انظر: (پارسونز 1964).

(3) التلاحم المعنائي للنظام المؤسساتي باعتقاد برغر ولوكمان ضرورة فردية واجتماعية تؤدي إلى تناسق وارتباط تاريخي ومؤسساتي جامع. إنهما يعتبران الدين والمساحات الرمزية نظير الدين دعامات لازمة لتسويغ واستقرار النظام المؤسساتي. للتفصيل انظر: (برغر ولوكمان 1375: 93 ـ 144).

(4) نقاشنا هنا حول أثر «التمايز البنيوي والمؤسساتي» (Structural and institutional differentiation)، والأدلة المطروحة للرد عليه ورفضه كعامل لا مفرّ منه للعلمنة =

نقد الفكرة الثانية: ليس ثمة أدنى شك في وجود علاقة بين الحداثة والعلمنة، وأن احتذاء هذا النموذج في التنمية والتقدم يُعرِّض مكانة الدين عند المجتمع والفرد للأفول. فهذا ما يمكن استنتاجه عبر التدبر في المباني النظرية ـ الكلامية للدين، وكذلك من خلال مراجعة التجارب التاريخية للإنسان والمجتمع الحداثي. لذا فإن القول بعلمنة المجتمعات إذا سارت في طريق التنمية الحداثية ليس بالادعاء الاعتباطي الأجوف. بيد أن الكلام هو حول: هل هناك نهاية أو مصير واحد فقط أمام المجتمعات في تطورها وتقدمها؟ أفلا يمكن افتراض غايات أخرى للبشرية غير الغايات التي يعرضها النموذج الغربي للتنمية؟ غايات لا تتعارض مع غايات الدين ومقاصده، حتى لا تضطر البشرية لترك الدين. من البديهي أنه إذا أُخذت المعايير الدينية بنظر الاعتبار في تصميم نموذج التنمية ورسمِ أهدافها، وكان ذلك مقبولاً ومنسجماً مع الأساليب العلميّة والتخصصية والتخطيطات العملية الصحيحة، فإن الدين لن يتهمَّش، بل سوف يتعزز ويتكرس وتعلو مكانته. إذن، ليس ثمة تعارض ذاتي حتى يؤدي أي شكل من أشكال التحول والتقدم إلى علمنة الدين والفرد والمجتمع، إلا بالنسبة للأديان غير المبالية بـ / أو المتشائمة من عمارة الدنيا وبنائها وتمتّع البشر بمواهب الوجود وتقليل آلامهم ومعاناتهم، أو الأديان العاجزة عن مواجهة التطورات وإدراك الظروف المتجددة باستمرار، لذلك تفضّل البقاء داخل أسوار التراث والتقاليد المغلقة. ومن

= تعود بدورها إلى هذا المستوى. فإذا تسرَّب التمايز من الخارج إلى داخل حياة الأفراد وشخصياتهم، وظهر على شكل «تجزئة وتمييز بين الحياة والشخصية والقيم» (Compartmentalization of life and Personality and Value) فستكتسب القضية صورة أخرى نناقشها في صفحات آتية خلال البحث عن المسارات المحتملة لعلمنة إيران، تحت عنواني «تغيير القيم» و«تغاير الأدوار».

هنا، جعل منظرو العلمنة والمفكرون العلمانيون هذا النوع من الأديان نموذجهم المثالي في مهماتهم، ذلك أن أطروحات العلمنة ممكنة الإثبات مع هذا النوع من الأديان بسهولة أكبر.

هناك ثلاث خصائص تمنع الأديان الشمولية من تقبّل نماذج التنمية المستقاة من التجارب المسيحية والماركسية والليبرالية والعالم ثالثية تقبلاً سهلاً ميسوراً:

1 ـ افتراض التلازم بين «بناء الذات» و«بناء المجتمع».

2 ـ الاهتمام بـ «الدقة» إلى جانب الاهتمام بـ «متن» السفينة.

3 ـ تعيين «المسار» على أساس «المقصد».

نقد الفكرة الرابعة[1]: منظرو تنافسية سوق الاتباع والذين اعتبروا هذا التنافس عاملاً مهماً في تكريس عمليات العلمنة، سكتوا عن مسألة وجود مثل هذا التنافس بين الأديان منذ القدم، وأنه أفضى عموماً لصالح الأديان الأكثر تقدماً وتكاملاً، الأديان التي تعرضت للعلمنة أكثر من غيرها بسبب ادعاءات الشمول والاستيعاب، وحسب متطلبات العلمنة فقد كان المفترض أن تترك الساحة لصالح المنافسين أكثر من غيرها. لا مراء أن هذا التنافس أصبح اليوم أكثر سخونة وجداً، وبسبب التحولات المكانية وتطور الاتصالات فقد تسرّب من الخواص إلى كل المعتنقين والأتباع. وربما بسبب هذه الظاهرة الأخيرة تحدثوا عن تفاقم التنافسات

(1) السبب في صرف النظر عن الفكرة الثالثة، والقفز من نقد النقطة الثانية إلى الرابعة هو ما جاء في إيضاح تأثير «عملية العولمة» واعتُبر ممكن التحويل إلى الفكرة الثانية أو الرابعة. طبعاً للعولمة تأثيرات مستقلة أخرى على العلمنة، تم صرف النظر عن طرحها ومناقشتها في هذا المقال رعاية للاختصار والإجمال.

واعتبروها من عوامل العلمنة، لذلك يجب ترقّب آثارها في المستقبل.

بيد أن الواقع الجاري والمقارنات الإحصائية على مستوى العالم تشير إلى أن الأديان العالمية والشمولية أبدت عن نفسها في إطار التنافس بين الأديان صلابة وصموداً أكبر من الأديان القومية والوطنية والمحلية وكذلك الأديان التجزيئية. بل إن سياق انتشار مثل هذه الأديان لا يزال مستمراً في البلدان وبين الشعوب الأخرى، ولا يمكن القول إنه توقف أو تراجع. بل لقد سجّلت هذه الأديان نجاحات، حتى على صعيد التنافس مع شبه الأديان أي المذاهب والإيديولوجيات الدنيوية، حتى إن سوق الدين شهد ازدهاراً وإقبالاً كبيراً جداً في مقابل أفول تلك الإيديولوجيات وانتهاء عصرها في العقود الأخيرة. ويتعيّن على هذه النظرية أن تجيب عن إشكال فحواه: إذا كان احتدام التنافس وسهولته تؤدي إلى العلمنة بغض النظر عن التعاليم والأرضية الاجتماعية للدين، فلماذا تنحصر ظواهر من قبيل «السوق المشتركة للبضائع الدينية» و«الحركات الدينية الجديدة» و«التدين التركيبي» و«تغيير الديانات» في البلاد الأمريكية، ولأسباب خاصة، ولم تجد لها أرضيات مساعدة في بلاد أخرى؟ وظاهرة الأصولية وهي ضرب من الإحيائية والعودة إلى الأصول والمطالبة بالتدخل في مجالات الحياة العامة، لماذا أصبحت سياقاً متصاعداً متطوراً في كافة الأديان العالمية؟[1] لماذا الحديث عن مخاطر الإسلام السياسي والإشارة بين الحين والحين إلى الحدود الدامية بين الحضارات والمجابهات الصليبية؟[2] إذن، سهولة التنافس لم تؤدِّ ـ في

---

(1) للتفصيل انظر: (برغر 1380).

(2) شعور الغرب بالخطر من التهديدات الخضراء أي تهديدات الإسلاميين، واستخدام المحفزات الدينية لتحريض المسيحيين ضدهم، يؤيّد عدم ثقته بقدرات مثل =

هذا الجزء من العالم على الأقل وبين أتباع الأديان الشمولية ـ إلى العلمنة، بل إلى تكريس الاصطفافات وتوثيق الأواصر الدينية.

نقد الفكرة الخامسة: حساسية الأديان الشمولية ونشاطها حيال الحراك الاجتماعي، وسعيها لاستلام السلطة وإقامة نظام حكم تعدّ كلُّها إلزاماً وفعلاً دينياً[1]. أضف إلى ذلك أن قابلية الكثير من ادعاءات هذه الأديان للتحقق ممكنة الفحص عن هذا الطريق فقط، ومن دونه لا يمكن لتلك الادعاءات أن تكون موضوعية. وبالتالي فإن أي حياد عن مسار «بناء المجتمع» وتحويله إلى استراتيجيات منفعلة وذات طابع خصوصي سيكون بمثابة السير نحو العلمنة. من جهة ثانية، دخول الدين في دائرة السلطة واستلامه المسؤوليات الحكومية يعدّ ـ بسبب المقتضيات الذاتية للسياسة[2] والتجارب الإنسانية العملية في هذا الحيّز ـ ترحيباً آخر بهذا المصير (العلمنة). وعليه، يبدو أنه لا يوجد أي مفرّ لهذه الأديان من العلمنة، وسوف تصل لهذا المصير سواء سارت في هذا الطريق أو ذاك بقليل من الاختلاف.

= هذه النظريات على التبيين والتخمين، أو لا أقل من أن الغربيين لا يعتبرون هذه النظريات مؤثرة في أتباع ديانات نظير الإسلام، وإلا لسلكوا سبلاً أبسط لإقصاء القوة أو السلطة الدينية عن الساحة.

(1) شخصيات معاصرة مثل علي عبد الرازق (1993)، ومهدي حائري يزدي (1995)، والمهندس مهدي بازرگان (1377) شككوا في هذا الافتراض والادعاء، وساقوا لإثبات آرائهم أدلة داخل ـ دينية جديرة بالاهتمام. مع ذلك، لا يزال «الإلزام الديني بالسعي لتأسيس حكومة في حال توفر الظروف» من التصورات المجُمَع عليها بين المسلمين.

(2) بياننا هنا حول المقتضيات الذاتية للسياسة فيه شيء من التسامح. مع ذلك فإن بعض السياقات مختلطة ومواكبة للسياسات العملية ومتكررة في التجارب المختلفة إلى درجة تُفهم معها بعض الأحيان على أنها ذاتية. الإنسانية التي لم تشهد حتى الآن مصداقاً آخر للممارسة السياسية، ربما من حقها أن تعتبر النماذج والسياقات الجارية مقتضيات ذاتية للسياسة.

النقطة التي أُغفلت في هذا البحث، وأدت إلى نتائج خاطئة رغم صحة المقدِّمات، هي حقيقة أن الدين ليس عند إقباله على السلطة فقط، بل في كل خطواته وأطواره، يواجه خيارات صعبة ومنعطفات خطيرة، وهو في ذلك كالإنسان يفرّ في كل انتخاب من تهديد وبلاء يحدق به ليلقي بنفسه في خطر آخر. الدين كالإنسان وجودٌ في حال تحققٍ وصيرورة، وقد يكتسب ماهية غير التي افترضت له في بداية المطاف[1]. ولكن لا يمكن بذريعة خوف الحياد عن المسار الأصلي والانحراف عن الهدف حرمانُ الإنسان من الحياة وتجربة الأحوال المختلفة، ولا بالإمكان منعُ الدين من الخضوع للاختبارات والخوض في المجالات المختلفة. الإنسان والدين ومقولات من هذا القبيل، إنما تحرز حقيقتها، وتثبت أحقيتها للآخرين بالتعرّض لمثل هذه الابتلاءات والخوض في مثل هذه الغمرات. الفكرة التي توصي الدين بالبقاء على الساحل خوفاً عليه من الأخطار، إنما تمنعه من الإبحار والغوص في بحار الوجود. علمنة الدين بسبب دخوله في النشاطات الاجتماعية وتواجده في الساحات السياسية أمر محتمل بنفس درجة احتمال دخول الدين إلى دائرة الوجود وسريانه بين الناس.

الدين بحسب الادعاء والتوقعات، جاء ليسبغ لوناً آخر على حياة البشر؛ لذلك ما من حيّز في الحياة ولا عنصر مؤثر فيها بوسعه البقاء خارج دائرة التأملات الدينية، حتى لو كثرت الابتلاءات والأخطار وتعرض الدينُ لآفات نظير العلمنة. علمنة الدين والفرد والمجتمع على

(1) حول تشبيه صيرورة الدين بـ «الوجود» و«الماهية» انظر: (سروش 1376: 304).

إثر تأسيس دولةٍ دينية إنما تثبت عجز ذلك الدين أو عدم جدارة جماعة من أتباعه ومعتنقيه، لا أكثر. وطلب عدم تدخّل الدين إنما هو طلب من الدين أن لا يكون ديناً. ولا يمكن أن يطلب من الدين من أجل البقاء بمنأىً عن أخطار من قبيل العلمنة، أن يخرج من الجزء الفاعل من حياة الناس ويغضّ الطرف عن التأثير فيه.

مسار العلمنة في إيران

الشك في انطباق النظريات المذكورة على الظروف الإيرانية، لا ينفي إطلاقاً احتمال علمنة ايران بما في ذلك علمنة المجتمع والفرد والدين في إيران، إنما يرمي إلى تحليل صحيح للمسألة من أجل اكتشاف وعرض عوامله ومسيرته الواقعية[1].

باستثناء العوامل التخطيطية والمبرمجة والإرادية الخارجة عن نطاق البحث في هذا المقال، ثمة عوامل عملياتية عديدة لها تأثيرها كشبكة أواصر عِلّيّة في علمنة إيران. وتعود درجات تأثيرها وأهميتها إلى تغيّر الظروف ومستويات التأثير. في شبكة الأواصر والروابط هذه يكون لبعض العوامل دور أهم عادةً من باقي العوامل. لذا يمكن تسامحاً الحديث عن فئتين من العوامل: أصلية وفرعية تؤثر في هذه العملية في

(1) أن يكون الدين قد جاء ليضفي لوناً مختلفاً على حياة البشر، فهذا هو الحد الأدنى من التوقعات المشروعة من الدين، وما من واحدٍ من الشكوك المعرفية والخارج ـ دينية والقراءات الكلامية والداخل ـ دينية حول موضوعات التوقعات من الدين استطاع المسّ بهذا التوقع وزعزعته. حتى أشد الأديان نزوعاً للفردانية والأخروية والتي توصي أتباعها بنبذ الدنيا والمجتمع، تروم إضفاء صورة ومعانٍ غير ما هو موجود على الحياة. الفارق فقط في نموذج «التحوّل إلى آخر» ومسار وأسلوب تحقيق هذا النموذج.

إيران. العوامل الأصلية هي التي إذا نشطت مهّدت الأرضية لنشاط العوامل الأخرى. وتتمتع هذه العوامل الأصلية بسبب تجذرها في البنى العامة بانتشار وعمق وصلابة أكبر بكثير من غيرها، ومن الصعب مقاومتها والتصدي لها[1].

نعتقد أن العلمنة في إيران تتأثر بالدرجة الأولى بكفاءة أو عدم كفاءة نظام يطلق ادعاءات كبيرة جداً. وثانياً تتبع نموذج التنمية الذي تم أو سيتم اختياره لإدارة هذا المجتمع. عدم كفاءة الحكومة الدولة الشديد في توفير الحدود الدنيا من الحياة الكريمة للإنسان المعاصر الغني بالآمال والمطالبات، يمكن أن يزعزع إرادة المسلمين في الاندفاع نحو المجتمع والدولة الدينيين، ويبث في نفوسهم اليأس من السعي وراء المبادئ الدينية كخطط عمل وحياة، ويصرفهم عنها. كما أن الاستنساخ المنفعل ومن دون أي تغييرات لوصفة التنمية الغربية يمكن أن يُعلمِن المجتمع المتدين، والأفراد المتدينين على المستوى العملي، حتى لو لم يمسَّ ظاهرهم الديني. في ضوء المعايير أعلاه بخصوص تصنيف عوامل العلمنة إلى أصلية وفرعية يبدو أن «عدم الكفاءة» و«نموذج التنمية غير المناسب» من أهم العوامل الأصلية لعلمنة المجتمع في إيران. ويمكن إضافة عوامل أخرى إلى هذه اللائحة تعدّ فرعية بالنظر لظروف إيران ودرجة تأثيرها. منها مثلاً العوامل المؤثرة في المستوى الوسيط كـ «أداء النخبة وتوجهاتهم» وعوامل المستوى التفصيلي مثل «انتهاك الفردية الدينية»، و«التغييرات القيمية»، و«تغاير الأدوار». وبالتالي العوامل

---

(1) حول حتمية تدخل الدين في الميادين السياسية ـ الاجتماعية، وتعذّر اجتناب ذلك راجع (ديويس 1995: 118، 125).

المؤثرة في مجال الدين نظير «آفات الإحياء والإصلاح»، و«قلب الدين»، و«تعدد القراءات».

الجدول أدناه يعرض صورة لهذه العوامل، والأجزاء الأكثر تفصيلاً ومسار تأثيراتها:

مستوى التأثير	العوامل	المؤشرات	مسار الوقوع
على المستوى العام	عدم الكفاءة	تأجيل أهداف الدين	المجتمع + الفرد
		الهزيمة النظرية والمهانة الإيديولوجية	الفرد ←المجتمع
	نموذج التنمية غير المناسب	أثر الاتباع	المجتمع + الفرد
		أثر التبعات	الفرد ← المجتمع
على المستوى الوسيط	أداء النخبة وتوجهاتهم	انفصال رجال الدين عن الناس	الفرد ← المجتمع
		ميل رجال الدين إلى الدنيا	الفرد ← المجتمع
		النزعة المحافظة لدى رجال الدين	المجتمع + الفرد
		نزعة التغريب لدى المتنورين	المجتمع + الفرد
على المستوى التفصيلي	تغيّر القيم	تفكك القيم	الفرد ← المجتمع
		تغيّر أولويات القيم	المجتمع + الفرد
	تغاير الأدوار	المقاصد غير المتطابقة	الفرد + المجتمع
		المصادر القيمية المتنافرة	الفرد + المجتمع
	انتهاك الفردية الدينية	أفول الفردية الدينية	الفرد + المجتمع
		إبدال الفردية الدينية	الفرد ← المجتمع

مستوى التأثير	العوامل	المؤشرات	مسار الوقوع
في مجال الدين	آفات الإحياء والإصلاح الديني	التحجّر	المجتمع ←الفرد
		البدعة	الدين + الفرد + المجتمع
	قلب الدين	غلبة النظرة والأغراض العملانية	الدين + الفرد + المجتمع
		المساواة بين الدين والإيمان	الفرد + المجتمع
		المؤسساتية	الدين الفرد + المجتمع
		الرتابة اليومية	الفرد ← المجتمع
		عدم التنظيم	الفرد ← المجتمع
	تعدد القراءات	نسبية المعرفة	الدين ← الفرد + المجتمع
		نزعة الفرق والجماعات	الفرد + المجتمع

عدم الكفاءة: مع أنّ عدم الكفاءة حالة ترتبط بأداء النظام السياسي في الإدارة الاجتماعية العامة، وآثارها وتبعاتها تظهر قبل كل شيء في المجال الاجتماعي، إلا أنها تؤثر في علمنة الفرد. عدم كفاءة الحكومة الدينية وضعف أدائها يبعد جماعة المتدينين عن الأهداف الوسيطة والغايات الدينية، ويُسيئ ظنهم بالبضاعة الدينية ويهيّئهم لتقبّل البدائل في إدارة المجتمعات. المشكلات ونقاط الضعف البنيوية تفرض على مدراء مثل هذا النظام صرف النظر عملياً عن كثير من الأصول الحاسمة والقيم التي يشدِّد عليها الدين، والمراوحة عند الحدود الدنيا، وبالتالي الانشغال بالحفاظ على القدر الموجود بأيّ طريقة ممكنة بدل السعي لتحقيق المثال

والنموذج الأعلى. اتضاح عدم كفاءة الأديان الشمولية في تأسيس المجتمعات وإدارتها ورفعتها ذات تكاليف أعلى بكثير من الأديان التجزيئية، وفضلاً عن خسرانها فرصة نادرة، فإنها تمنح أرضية مساعدة وفرصة مضاعفة للمنافسين المتربصين بالدين كي يعلمنوا المجتمع والفرد. وتبرز هذه القضية بدرجة أعلى من الخطورة والأهمية بالنسبة لمذاهب كالمذهب الشيعي اكتسبت بسبب العقبات والمحن التاريخية حماساً وتعجيلاً مبدئياً أكبر، ونزلت إلى الساحة بادعاءات أضخم.

مع أنّ عدم الكفاءة مفهوم نسبي وإثباته وإحرازه على نحو مستقل يبدو صعباً، ولكن في العالم المعاصر حيث تتوفر فرصة المقارنة بين المجتمعات من نواحٍ مختلفة، كثيراً ما تُمارس هذه العملية من قبل الأفراد أو الفئات السياسية والاجتماعية المختلفة، ويجري تحليل النتائج، لذلك نرى كل فرد أو جماعة أو تيار، وبغض النظر عن اتجاهات حركة المجتمعات والأهداف والمبادئ المدعاة، يمارس تقييم هذا الجانب من أداء الحكومة الدينية. لذا، من دون أن يكون للكفاءة قيمة إيديولوجية أو ماهية نظرية، أصبحت اليوم ـ تبعاً لهذا الأمر ـ عاملاً حاسماً في إثبات النظريات أو دحضها، وتقبّل الإيديولوجيات أو رفضها. التشديد على التأثير المضاعف لعدم الكفاءة في عملية العلمنة ناجم عن أنه فضلاً عن عرقلة وتأجيل الوصول إلى الأهداف المقررة للدين، يؤدي إلى انكسار الدين وتراجعه في الميادين الإيديولوجية والنظرية.

نموذج التنمية غير المناسب: البنية الاجتماعية للمجتمعات باعتبارها أرضية لتطبيق التعاليم الدينية وتحقيق أهداف الدين بخصوص الإنسان، تتأثر تأثراً شديداً بأسلوب إدارة المجتمعات ونموذج تنميتها. الكفاءة

تتعلق بالنجاحات العملية في تطبيق خطط الحكومة وسياساتها وأهدافها، بيد أن نموذج التنمية والاتجاهات المستترة فيه هي التي تحدد مسار الحركة وأهدافها. وتبعاً لهذه التأثيرات البنيوية والمضمونية في الحياة الاجتماعية يذكر هذان العاملان كعاملين أصليين مؤثرين في عملية العلمنة.

خلافاً للرؤية التي تحاول اختزال التنمية إلى محض تدخل صناعي ـ إداري في شتى المجالات الاجتماعية واعتبارها غنيةً عن أي أسس نظرية واتجاهات إيديولوجية[1]، ينبغي القول إن التنمية ظاهرة تحتاج بشدة إنْ من ناحية التعريف وبيان المؤشرات، وإنْ من ناحية تعيين الأهداف ومسار التطور[2]، إلى توجيه إيديولوجي وهداية نظرية[3]. قلة الاهتمام بتأثيرات نموذج التنمية على عمليات العلمنة، فضلاً عن الخطأ الناجم عن التصور الصناعي ـ الإداري للتنمية، ناتج عن اعتبار الأديان غير إيديولوجية[4]. هذا الادعاء الذي يُطرح أحياناً من باب مناصرة الدين

(1) بمقدور الخطابات السائدة أن تطرح الخطابات المنافسة على أنها إيديولوجية، وتخفي ماهيتها الإيديولوجية، وإسباغ اعتبار وشمولية عامة عليها. للتفصيل في ذلك انظر: (فركلاف 1379: 45 ـ 49).

(2) عادل ضاهر وهو منظر صاحب منحى معيّن في قضية العلمنة ـ يعترف بأن التقدم بالمجتمع يعتمد على نوعين من المعرفة: العلوم الإنسانية التي تتولى تعريف السبل والأساليب، والمعرفة الأخلاقية والقيمية التي ترسم الأهداف والغايات. انظر: (ضاهر 1993: 103 ـ 124). من دون أن تكون هناك نوايا للدخول في السجالات حول أسلمة العلوم والاستنتاج لصالح هذا المشروع، يمكن طرح السؤال التالي على عادل ضاهر: هل الأهداف والغايات محايدة وغير ذات مفعول إزاء السبل والأساليب؟

(3) التنمية بمعنى الحركة في طريق نيل السعادة: على هذا الأساس ألا يوجد فرق بين نموذجي الفارابي واستيوارت ميل، حيث وجد أحدهما السعادة في اكتساب الفضائل «النطقية» و«الخلقية» والابتعاد قدر الإمكان عن «المادة»، ورأى الآخر أنها في إحراز أكبر قدر من «اللذة»؟ انظر: (الفارابي 1361: 225 ـ 230).

(4) أثيرت حول عدم اعتبار الدين إيديولوجيا وعدم إرادته كإيديولوجيا الكثير من =

وبهدف تعظيمه وضمان بقائه في عصر انتهاء الإيديولوجيات، وبغية صيانته من الضربات الناتجة عن النزاعات بين الإيديولوجيات، يفضي لا إرادياً إلى تعطيل الدين وإخراجه عن حيّز الفائدة والنفع. إثبات لاإيديولوجية الدين عملية يسيرة وصائبة إذا كانت بخصوص الأديان التجزيئية المجافية للدنيا، أما إذا كانت بخصوص الأديان الشمولية فهي غير صائبة ولا ميسورة. ولا أقل من أن الأديان، حتى على افتراض لاإيديولوجيتها أو تعاليها على الإيديولوجيا، لا تستطيع عدم الاكتراث للاتجاهات الإيديولوجية الكامنة في أهداف نماذج التنمية ومساراتها، ولا يمكن لأي نموذج من نماذج التنمية تأمين غايات الأديان وأغراضها وضمان بقائها وحيويتها. التأثيرات المذهلة والواسعة للتنمية في جوانب وميادين الحياة الفردية والاجتماعية المختلفة من جهة، وتبلورها الإيديولوجي من جهة ثانية، يضعان الأديان وأتباعها دائماً أمام أرضيات ومساحات صعبة، كتلك التي ابتلوا بها في بداية المطاف. التناشز المستمر بين الظروف والمطالبات يؤدي إلى غياب المبادئ والأهداف الدينية في غياهب الانتظار، وتحوُّلِ التدين إلى تكليف شاق وأحياناً لا يطاق، وبذلك لا يمكن العثور على الدين، إلا في صفحات الذهن وسرائر القلوب على أحسن الافتراضات[1]. وهذا هو معنى العلمنة الذي

= المواقف والآراء والأدلة المختلفة. لكنها جميعاً متفقة على دور أدلجة الدين في علمنة الدين. لدراسة مصاديق لهذه النظرة راجع: (بازرگان 1373؛ سروش 1376: 119 ـ 226؛ حجاريان 1380: 151 ـ 175؛ محمدي 1377: 86 ـ 87).

(1) المهندس مهدي بازرگان في مساعيه الفكرية خلال الأعوام الأخيرة من عمره، وفي سياق تشذيب تصوراته السابقة حول التوقعات من الدين، والتحذير من الآفات التي قد تصيب الحكومات الدينية والمتدينين الثوريين، شدد على حصر أهداف الأنبياء في «الله والآخرة» إلى درجة انتهت به إلى عدم الاكتراث لأرضية تحقق تلك الأهداف =

اعتبره بعض المستنيرين الدينيين مشفقاً ونصوحاً جداً، لأنه لا يمتنع عن الهدم الكامل للدين وحسب، بل ويتلطف بالمساعدة على استقراره في أفضل أماكنه وأنسبها ألا وهو ذهن المتدين وقلبه، وبقاؤه مقدساً مؤتمناً بعيداً عن التلوث بالأمور الفانية الدنيئة.

ما عدا أثر «اتباع» الدولة الدينية لنموذج التنمية لدى الآخرين في إدارة المجتمع والذي سبق أن أشرنا إليه، فإن تبعة هذا الاتباع سواء كان موفقاً أو غير موفق، سينتهي لصالح أصحاب هذا النموذج وعارضيه، ويعدّ شاهداً آخر على عجز الدين في المجالات الاجتماعية، وفي تصميم نموذج للتنمية وعرضه، وفي اقتباس النماذج واحتذائها، وحتى في التطبيق الصحيح للنماذج التي حالفها النجاح في تجارب الآخرين.

أداء النخبة وتوجّهاتهم: من دون أن نروم تأييد التحليلات النخبوية الصرفة عن طريق الإشارة إلى تأثير أداء النخبة وتوجهاتهم في العمليات الاجتماعية، وتجاهل دور حشود الشعب والعوامل الأخرى في مثل هذه العمليات، فإننا نعتبر النخبة في ظروف معينة عاملاً مؤثراً في ظهور العلمنة وتكريسها. في ضوء الماضي التاريخي لإيران وظروفها الراهنة يمكن رصد تيارين نخبويين مؤثرين في المضمار السياسي والاجتماعي: تيار رجال الدين، وتيار «المتنوِّرين»[1].

= إصلاح الدنيا وعمارتها من وجهة نظره حصيلة فرعية وليست تمهيداً ضرورياً لنيل تلك الأهداف. للتفصيل انظر: (بازرگان 1377). هموم المهندس بازرگان واهتماماته حينما يحذِّر المتدينين من ترك أغراض الدين وغايات التدين، مصداق للمساعي الإحيائية، لكنها حينما تفضي إلى رفض المسؤوليات الاجتماعية للدين والتنكّر لها تمهِّد الأرضية لعمليات العلمنة.

(1) حتى تلك الفئة من رجال الدين الذين يمثلون بميلوهم التنويرية مزيجاً من هذين، =

تأثيرات هذين التيارين الذين يعتبران من قبل معظم المحللين الاجتماعيين الإيرانيين، التيارين الفاعلين الأكثر تأثيراً في القرنين الأخيرين في إيران، تختلف بحسب الخصائص، والأداء التاريخي، ومكانة التيار في البنية الاجتماعية المعاصرة.

رجال الدين: رجال الدين بحسب الادعاء والدور والرسالة التي حملوها على عاتقهم، والتوقعات التي أوجدوها لدى عموم الناس تبعاً لذلك، سيؤثرون في علمنة إيران عن ثلاثة طرق على الأقل: الانفصال عن الناس، والميل للدنيا، والنزعة المحافظة.

1 ـ انفصال رجال الدين عن الناس: الميزة الشعبية هذه من أهم مميزات النخبة الدينيين عن سواهم. هذه الخصوصية التي تكوّنت فيهم بفضل دورهم وواجباتهم التبليغية والتعليمية المتعلقة بالتهييج والإثارة الدينية، تبدو أشد بكثير في الأديان التبشيرية الفعالة. المجابهات التاريخية لرجال الدين الشيعة مع السلطات والحكومات أخذت أواصرهم وارتباطهم بالجماهير حتى إلى أبعد من ذلك، بحيث برزت حالات قلق من تأثر رجال الدين بالعوام وخضوعهم لهم[1]. هذه الخصيصة التي أفصحت عن آثارها بوضوح في فترة الثورة الإيرانية خلال عامي 1978 و1979 م[2]، تعرضت بعد تشكيل النظام السياسي الديني واستلام السلطة إلى تغييرات يُعبّر عنها بـ «انفصال الناس عن رجال الدين». ومع أنّ هذه الظاهرة ربما تعرضت لنوع من التضخيم وكان لها معانٍ مختلفة عند من

= لا تخِلُّ بفصلنا وتجزئتنا المذكورة. إن بوسعهم بأي واحد من شأنيهم أو بالشأنين معاً أن يؤدوا إلى العلمنة.

(1) في هذا الصدد انظر: (مطهري 1369).

(2) للتفصيل في هذا انظر: (شجاعي زند 1382).

روّجوا لها، إلا إنها واقع لا يمكن بسبب كثرة الشواهد المرور عليه مرور الكرام. ورغم ذلك هناك آراء متضاربة حول كمية هذا الواقع ونوعيته وأسبابه.

ما نروم الإشارة إليه من هذه المسألة هو بالطبع ابتعاد رجال الدين عن الناس، والذي سيؤدي إلى انفصال الناس عن رجال الدين وربما عن الدين. تأسيس نظام حكم ديني حمَّل رجالَ الدين الشيعة ـ إرادياً أو لاإرادياً ـ مسؤوليات جسيمة ومتعددة، لم تكن لهم فيها تجارب واسعة ولم يكونوا قد تهيّأوا لها. الانشغال الإجباري لرجال الدين في أدوارهم ومسؤولياتهم الجديدة أثّر سلباً على أواصرهم وارتباطاتهم المباشرة وغير الرسمية السابقة مع الناس، وقلّل إلى حد كبير من تواجدهم في مواضعهم التقليدية أي المساجد والمنابر[1]. ناهيك عن عدم تلاؤم النمو العددي لرجال الدين مقارنة للنمو السكاني في البلاد، والذي أدى إلى تراجع نسبتهم قياساً إلى ما قبل الثورة، فإن عدداً ملحوظاً منهم انخرطوا في نشاطات أهم حسب الظاهر في الأجهزة والمؤسسات الحكومية كدوائر الدولة، والمؤسسات الثورية، وقوات الشرطة، والجيش، والسلطة القضائية، والقطاعات الإعلامية الرسمية. تصاعد النقاشات المعرفية في المجتمع وارتفاع أهمية الدروس الأكاديمية والأنشطة البحثية أمور استقطبت بدورها طلبة العلوم الدينية الشباب والموهوبين. وجود عوامل الجذب في هذا الجانب وعدم جاذبية الأدوار السابقة، أوجدا بمجموعهما انخفاضاً في التواصل بين رجال الدين والناس هو نفسه الذي

---

(1) هذا الخفض والاختزال نسبي وتخميني، ويُطرح في ضوء زيادة عدد السكان، وإلا قد لا يشير إلى انخفاض من حيث العدد. طبعاً، لا توجد إحصائيات معلنة وموثوقة لأيّ منها.

يُسمّى انفصال رجال الدين عن الناس. تقبل الحسن والسيئ من المسؤوليات السياسية، والوقوف موقف المنقود والمتحمِّل للمسؤولية، وخضوع بعضهم للمتطلبات الأمنية ـ التشريفية المحيطة بالشخصيات السياسية والتي لم تكن من قبل، بل كانوا يتحاشونها، مضافاً للأجواء والإشاعات التي تبثّ بين الناس من قبل معارضيهم، كرّست كلُّها الشعور بهذا البُعد، وراحت تغيّر بالمرة مكانةَ رجال الدين واعتبارهم عند الناس، وتصيبهم بآفتي «الحالة الرسمية» و«الانفصال عن الناس» اللتين سبق ظهورهما بين القساوسة المسيحيين ورجال الدين السُّنّة من جهة، وبين المستنيرين من جهة أخرى، بينما كان رجال الدين الشيعة يرون أنفسهم بمعزل عنهما بحكم وضعهم وسياقهم التاريخي.

2 ـ ميل رجال الدين إلى الدنيا: تأسيس نظام حكم من قبل الأديان الشمولية مع أنّه إستراتيجية لازمة ومفيدة لنشر التعاليم وتكريسها ومتابعة المبادئ والأهداف الدينية؛ لكنه ينطوي على آفات من قبيل ميل المتدينين للدنيا. عدم المراقبة اللازمة وقلة الاكتراث لهذه الورطة يفضيان إلى مسخ الدولة الدينية ونقض أغراض الدين، مضافاً إلى إدبار الناس وإنكارهم. الدور الذي يتقبّله رجل الدين بتمييز نفسه عن الأتباع العاديين لكل ديانة يجعله أمام اهتمامات وتوقعات تتجاوز المؤمنين من غير رجال الدين. الناس يتوقعون أكثر ما يتوقعون من الشخص الذي اتخذ لنفسه هذا الدور وهذا الزي أن يكون عالماً عاملاً، ومبلِّغاً نائلاً، وتبلوراً عينياً للدين الذي يوصي هو به. وبغير ذلك لن يكون بوسعه إيجاد تحول لدى مخاطبيه والتأثير فيهم. ميل رجال الدين نحو الدنيا خصوصاً في ظروف قيام الدولة الدينية، حيث يمسكون بزمام السلطة، فضلاً عن قبحه الناتج عن تعارض الفعل والادعاء، يعدّ لوناً من

الانتهازية وله تبعات أخطر بكثير من إدبار الناس عنه، إذ ربما أفضى إلى إعراض الناس حتى عن الدين.

3 ـ النزعة المحافظة لدى رجال الدين: عانت مختلف أنواع الحكومات التي تأسست في البلدان الإسلامية باسم الدين من مشكلة مشتركة، هي ترجيح البقاء على المبادئ والأصول. لم تصب هذه الآفة الحكام وحدهم، وهي حالة تبدو بديهية ومشهودة في كل مكان، إنما أصابت بأشكال مختلفة رجال الدين أيضاً. ضرورات من قبيل البقاء، والأمن، والحزم، واليقظة حيال المنافسين الدينيين وتهديدات الأجانب أدت دائماً إلى ترسيخ وإشاعة نمط من الروح المحافظة حيال أنظمة الحكم. ومع أنّ هذه الروح شاعت بين علماء أهل السنة أكثر بسبب الغلبة التاريخية وبعض الأركان التعاليمية المعاضدة، إلا أنها لم تكن بعيدة كل البعد عن ممارسات علماء الشيعة وأفكارهم[1].

مرّ رجال الدين الشيعة في سعيهم وراء المبادئ والأهداف والنهوض برسالتهم الدينية وإحرازهم المكانة الراهنة خلال العقود الأخيرة، مرّوا في التاريخ الإيراني بمراحل زاخرة بالمنعطفات، لكنها متجِهة نحو التكامل. الفرق في المواقف والمكانة من الكليني إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، ومنه إلى المحقق الكركي، وإلى ملا علي كني، إلى الميرزا الشيرازي والآخوند الخراساني، إلى حسن مدرس والبروجردي وأبو القاسم الكاشاني، ومن هؤلاء إلى آية الله الخميني في 15 خرداد، والإمام الخميني في سنة 1979، وبعدها وهو على رأس نظام سياسي،

---

(1) للتعرف على حالات من هذه الروح بين علماء الشيعة، انظر: (بهشتي سرشت 1380؛ منظور الأجداد 1379).

يشير إلى تطور عميق وواسع في نفوذ رجال الدين واقتدارهم ومستوى مطالبهم. رغم أن قوة رجال الدين ونفوذهم سجّلا تصاعداً طوال هذه الأحقاب، وقد استلموا في الحقبة الأخيرة موقعاً حصرياً في السلطة، بيد أنهم لم يتحرروا من احتمالات الابتلاء بآفة النزعة المصلحية، والاحتياط، والنزعة المحافظة. وفي عهد استقرار الدولة الدينية الشيعية الوحيدة بالمعنى الدقيق للكلمة، ارتفعت احتمالات هذه الحالة على نحو خاص.

إن صعوبات تعيين ورسم الأصول بوصفها حدوداً يجب عدم تجاوزها، وصعوبات معرفة نقطة الموازنة في الجمع بين «الأصول» و«المصالح»، وتنظيم إستراتيجية مناسبة للإشراف على سياقات التحول، والسيطرة على التبعات اللاإرادية، كلها من الجسامة والتعقيد بحيث لا يمكن التحدث بثقة عن نهاية المطاف. تكاليف النزعة المبدئية وصعوبات الإصرار على الأصول من جهة، والقلق من خسارة هذه الفرصة الفذة من جهة ثانية، يمكن أن يضعا رجال الدين على طريق يعتذرون فيه بحجم الطاقات والمتطلبات ليتخلوا عن الأصولية المتوقعة منهم، ويكتفوا بظاهر الأمور وتمشيتها المنتظمة.

النزعة المحافظة والمصلحية لرجال الدين في الحكومات الدينية لا تؤدي فقط إلى تعطيل الأصول، بل تفضي أحياناً إلى التزمّت والصرامة في التعامل مع النقاد المصلحين والمعارضين الأصوليين للنظام الحاكم، وهذا ما يمكن أن يساعد ـ عن الطريقين ـ على علمنة الدين والمجتمع والمتدينين.

المتنوِّرون: المتنوِّرون بغضّ النظر عن ميولهم وتوجهاتهم تيار مؤثر

في الميادين الاجتماعية. طبعاً، مديات هذا التأثير وعمقه يرجع بدرجة كبيرة إلى مدى قربهم من الناس من حيث العقيدة والعلاقات، وهما شرطان لم يتوفرا بدرجة ملحوظة لدى التيار التنويري في إيران. مع ذلك فإن سمات التجديد والنقد جعل هذا التيار مفضلاً ومحبذاً لدى شرائح من المجتمع وخصوصاً الشباب. في عالم تطورت فيه الاتصالات إلى درجة، أضحت معها أشياء الآخرين واكتشافاتهم موضع اهتمام وغبطة محلية، يتزايد طبعاً الإقبال على الذين ينقلون هذه المنجزات والأشياء الفكرية ـ المذهبية. في ضوء صبغة التنوير وماضيه في إيران حيث كانت عيونه دوماً مسمّرة على الخارج ونحو الغرب[1]، تكتسب هذه المسألة وضعاً وشكلاً خاصاً لا يعدم التأثير في عمليات علمنة إيران.

علمنة الدين، والفرد، والمجتمع تجربة تحققت في الغرب المسيحي وخصوصاً أوروبا عبر عملية تدريجية وإلى حدّ ما طبيعية، وطوت مراحل وأطواراً متقدمة، وبلغت حالياً في تلك البلدان وضعاً مستقراً؛ بحيث ترتبط جميع أجزائها وعناصرها ومكوّناتها بعلاقات متناسقة ومنسجمة وتشكل منظومة منسجمة[2]. من هنا فإن أي شكل من أشكال الاقتباس من الأفكار والنماذج الغربية السائدة ينطوي على عناصر علنية أو خفية من العلمنة ينقلها من ذاك الطرف إلى هذا. اتصاف هذا

---

(1) حول هذا انظر: (سروش 1377: 282 ـ 298). مع أنّه بذل جهداً ملحوظاً لتسويغ الاستنارة والثناء عليها وخصوصاً الاستنارة الدينية، لكنه يعترف بمنابتها ونشأتها الغربية. انظر كذلك: (شرابي 1369: 8؛ بدرام 1382: 109).

(2) حول فهم الغرب بوصفه «كلاً منسجماً» لا يمكن أخذ حسناته واستبعاد سيئاته، انظر: (شايگان 1378: 49). وقد ترك شايگان رؤيته هذه في كتابه الأخير «الانبهار الجديد» (1384).

التيار بعناوين مقبولة كالمستنيرين، والخريجين، والمتخصصين، يُسهِّل على أصحابه الطريق، ويُظهرهم محقّين مصيبين في فتح الطريق أمام نشر هذه العملية وترويجها.

العوامل الفردية المؤثرة على عملية العلمنة تتأثر بدورها تأثراً شديداً بالعوامل السابقة أي العوامل الاجتماعية على المستويات العامة، والوسيطة، والناجمة عن الدين. لكنها بعد تكوينها تظهر كعوامل مستقلة تعمل على تكريس هذه العملية. وسوف نسلط الضوء على هذه العوامل ضمن ثلاث فئات هي: «تغيير القيم»، و«تغاير الأدوار»، و«نقض الفردية الدينية».

تغيير القيم: ما يسمى عادة بالتغييرات القيمية في المجتمعات ليس سوى التغيير في الأولويات القيمية وتبدّل تراتبية تأثير القيم على بعضها بين أفراد المجتمع. وهي التراتبية التي تسمّى بالنظام القيمي. إثارة موضوع تغيير القيم ودراستها على المستوى الفردي لا يعني إطلاقاً تناسي أثر العوامل البنيوية عليها، ولا ينفي إمكانية وضرورة متابعة سياقها وآثارها على المستوى الاجتماعي. ولكن بسبب تجلياتها البارزة على المستوى الفردي وإمكانية فحص آثارها على واقع التدين، جرى تفضيل دراستها على هذا المستوى. القيم، مع كل تنوعها الموضوعي وتعدد مصاديقها، لا تخرج عن خمس فئات، والنُظُم القيمية رغم كل اختلافاتها ليست سوى ترتيبات مختلفة لهذه الفئات الخمس. تمايزات هذه الأنواع الخمسة من القيم تعود أولاً إلى «المبنى»، وثانياً إلى «معيار»

---

(1) يصرح برغر بأن أحد المَعْقَلين الأصليين للعلمانية في العالم المعاصر هو الثقافة الشقية العالمية الشائعة بين المتعلمين والخريجين على الطريقة الغربية. انظر: (برغر 1380: 26).

التقييم، وثالثاً إلى «دائرة الاتفاق» عليها. الجدول أدناه يميّز الفئات القيمية الخمس حسب هذه الأوجه الثلاثة:

الترتيب	المبنى	المعيار	دائرة الاتفاق
1	معرفة الحقيقة	صحيح / خطأ	البشرية وتشمل جميع الناس أصحاب القوة المُدرِكة
2	معرفة الحسن	حسن / سيئ	جماعة كبيرة من الناس
3	معرفة الجمال	جميل / قبيح	إجماع أصغر من الأفراد المتوافقين في الذوق والسلائق
4	طلب المنفعة	منفعة / ضرر	إجماع ذوي المنفعة المشتركة المنتهية إلى الفرد
5	طلب اللذة	لذة / عدم لذة (انزعاج)	الفرد

الشيء الذي يصنع النظام القيمي المنسجم مع التعاليم الإسلامية هو أولاً الاعتقاد بالأولوية والتراتبية الواردة في الجدول أعلاه، وثانياً ضرورة التحرك من الأعلى إلى الأسفل وإتباع المادون للمافوق على الرغم من تمايز الملاكات[1]. حسب العقيدة الإسلامية، فإن تفكيك المجالات وتفاوت الملاكات لا يمكنهما أبداً أن يكونا بدرجة يُغضّ معها الطرف تماماً عن قيم معرفة الحقيقة أو معرفة الحسن في مضمار تبادل المنافع أو

---

(1) من أجل أن لا يقع ترتيب أولويات القيم في الدور والتسلسل، ثمة حاجة إلى مبنى ومعيار آخر غير القيم نفسها. الترتيب والترجيح المذكور في الجدول أعلاه يعتمد على المعايير الثلاثة: 1 ـ التناغم مع الخصال والمميزات الإنسانية؛ 2 ـ القدرة على التعيين؛ 3 ـ العمومية والشمول.

تحصيل اللذة، إنما المجالات الدنيا على افتراض التسليم لأدواتها وآلياتها المختلفة، تبقى دائماً في ظل إشراف وسيطرة القيم الفوقية، فهي مضطرة لمراعاة شرط عدم التناقض ـ على الأقل ـ مع تلك القيم الفوقية. أسلمة الفن والاقتصاد والسياسة والتسلية ليست لها معنى سوى معارضة الاستقلال التام لهذه المجالات بذريعة اختلاف المعايير والآليات التي تؤدي إلى استباحة معرفة الحقيقة ومعرفة الحسن. ما يحدث في عمليات العلمنة هو أولاً منح الاستقلال التام لهذه المجالات[1]، وثانياً بعثرة تراتبيتها إلى درجة تؤدي أحياناً إلى قلبها رأساً على عقب[2]، وبالتالي تقليص دائرة الاتفاق عن طريق جعل القيم الأكثر إطلاقاً وشمولية قيماً نسبيةً.

تغاير الأدوار: مع تعقّد البنية والعلاقات الاجتماعية اضطر الإنسان المعاصر إلى الانهماك في أعمال متعددة وتقبّل أدوار جد مختلفة، لكن حيث إنّه وجود وكيان واحد، ولا تنفصل عنه أيّ حيثية من حيثياته في أي وقت من الأوقات، لذا لا يختلف عن ماضيه، ولا يمكن اعتبار ذلك عذراً لتلوّن شخصية الإنسان في العالم الجديد وتوزّعه إلى أشطار متناثرة. التدين وخلافاً لبعض التصورات العلمانية (محمدي 1377 : 57) ليس دوراً حتى يتمايز في عملية العلمنة ـ الناجمة عن التمايز ـ عن سائر الأدوار الاجتماعية للفرد، إنما هو روح وجوهر جميع الأدوار التي

---

(1) يذكر دابلر هذه العملية تحت عنوان «تعدد مرجعيات» القيم و«تمزّق أو تبضّع» القيم. انظر: (دابلر 1999).

(2) جون ستيوارت ميل بإقامته الأخلاق على المنفعة، وماكس فيبر برفعه مكانة الفعل العقلاني الهادف باعتباره الروح الأصلية للعالم الحداثي، يقترحان في الواقع ترتيبين وترجيحين آخرين لنظام القيم. انظر: (ميل 1358 : 46؛ كوزر 1370 : 300 ـ 301).

يضطلع بها الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، بغضّ النظر عن بُناها البسيطة أو المعقدة. تأسيساً على هذا، فإن تعددية الأدوار بل وتمايزها من حيث المتطلبات لا يمكن أن تفرض تغاير الأدوار وتضاربها وتحفيز التعارضات الداخلية واضطراب شخصيات الأفراد وتبعثرها، إلا حينما تستمد قوتها من مصادر مختلفة وتسعى وراء مقاصد غير متطابقة[1]. سعي الإنسان الديني منصب على التوفيق بين المقاصد والملاءمة بين الأدوار، من دون نقص أو تجاهل الآليات والمتطلبات الجارية فيها، وطبعاً، ترك الحكم والخيار النهائي للأهداف والقيم العليا عند بروز مغايرات وتناقضات محتملة بينها.

على أن العلمنة تترك تأثيراتها على هذه البنية عن طريقين: الأول بسط التمايز حتى وصوله حدود التغاير والتضارب بين الأدوار. والثاني طريق التوصية باستخدام وصفات مغايرة لتشكيل النسيج القيمي ونظامه المعنائي[2]. إنها البنية المتعلمنة أو نصف المتعلمنة التي تطالب الإنسان بالظهور في السوق مثل راكفلر، وفي السياسة مثل ميكافيلي، وفي المسجد مثل القديس، ولا تخلط أي مجال بمجال آخر ولا أي دور بدور آخر.

علمنة إيران على هذه المستويات وبتأثير من هذه العوامل قلّما يكون

(1) برغر ـ برغر وكلنر يتأسّون بنظرية تمزّق الوعي لدى شوتس، فيعترفون أن الوصول في الوضع الحداثي إلى رؤية كونية شاملة تجمعهم وتوحّدهم كلهم عملية في غاية الصعوبة (1380: 117 ـ 118). إنها عملية كانت تتم سابقاً أو في المجتمعات التقليدية من قبل الدين، وفي المجتمعات السائرة نحو التجديد راهناً تبقى هذه العملية أشبه بحسرة اغترابية أو غاية فلاحية قصوى (م ن 156 ـ 158).

(2) يؤيد برغر أيضاً الآثار العلمانية للتعددية في «النظام المعنائي». انظر: (برغر 1971).

لها فحوى معرفية ومساراً إيديولوجياً، إنما هي في الغالب عملانية ونابعة من متطلبات الشؤون العملية، لذا يجب تسميتها العلمنة العملية، والتي لها طبعاً مديات ومساحات واسعة وتدخل الحياة اليومية بسهولة أكبر. الوضع المشهود في إيران والكثير من المجتمعات الأخرى اليوم بتأثير من نماذج التنمية التقليدية، تفرض على الفرد تجاهل معتقداته على المستوى العملي، وأحياناً التشكيك وإعادة النظر في نظامه القيمي وقيم الدور الذي يضطلع به، وتجعله في خطوات لاحقة عاملاً مؤثراً في تكريس هذه العملية. الاختلافات البارزة بين النظرية والعمل، وبين العقيدة والسلوك، وبين ما يرغب الإنسان أن يكون وبين ما هو موجود عملياً، كلها تعاضد تقدم التأثيرات البنيوية في عمليات العلمنة، ولكن حيث إنّه لا يستطيع أي فرد التكيّف مع هذه التغايرات لفترة طويلة، فإنه في حال استمرارها سيضطر للتنظير لواقعه ووضعه وظروفه في داخلها، وينحت لها أشكالاً مسوَّغة، وبهذا سوف يتعلمن نظرياً وميولاً نتيجة تعلمنه عملياً.

انتهاك الفردية الدينية: ثمة تفاسير وتأويلات متعددة لـ «الفرد» والمفاهيم المتفرعة عنه. في الفهم الشائع تمحو الأديان، وخصوصاً الأديان التاريخية، فردية الإنسان وروحه الانتخابية المستقلة في العمل. مقابل ذلك تشكك الليبرالية والعلمانية والحداثة، والعالم الحديث عموماً، في القوى الماورائية وتتحدى المؤسسات والمرجعيات الدينية، وتنبذ النزعة الاجتماعية الإيديولوجية، فتمهّد بكل ذلك الأرضية لرشد الحالة الفردية ونضجها. يذهب دابلر (1999) إلى مثل هذا التصور، فيفكّك به بين «الفردية النفعية» (Utilitarian Individualism) و«الفردية الدلالية» (Expressive Individualism)، ويدعي أن ثمة تضامن سلبي بين

التدين والفردية من النوع الثاني. أي كلما قلّت درجة دينية الفرد كلما ازدادت درجة فرديته البيانية. وترنر الذي يُسلِّم بالجذور المزدوجة للفردية في التشاؤم الزهدي الكلفاني والتفاؤل العقلاني التنويري، بل ويرى أن نصيب الأول أكثر من الثاني، يعتقد أن الفردية تنسجم مع العلمنة أكثر من الدين (ترنر 1991 : 171).

هذا التصور للعلاقة بين الفردية والتدين، والمعني غالباً بالوضع التاريخي العام للتدين، لا ينطبق بالضرورة على جوهر التعاليم الدينية وفحواها. هذا ما يمكن استنباطه في ضوء خصوصيات «الإيمان و«الأخلاق» ومقتضياتهما، وهما الوجهان الأهم والأعمق للدين، والغايات القصوى لاعتناق الأديان. طبعاً الفردية الجارية في الأديان تختلف اختلافاً أساسياً عن ما يسمى الفردية في النحل والمذاهب المشهورة. حسب التعاليم فإن هذه الفردية ليست نابعة من طلب المنفعة ولا تنتهي إليها، لذلك فهي لا تتعارض مع إرادة الخير للآخرين أو الأخلاق الدينية، ولا تفضي إلى التنافس والصراع على النفائس والحقوق. حقوق الإنسان في الفردية الدينية ليست ملكاً مسبقاً إنما هي تلقٍّ بعدي ينبثق من تقبّل المسؤولية حيال الذات والآخرين والطبيعة والله، ولا يشجِّع على العصيان والجشع والعسف والعزلة[1].

---

(1) التحدي الأساسي بين «الحق» و«الواجب» والذي كان أطروحة بعض المفكرين الداخليين في السنوات الأخيرة، نابع لا من التعاليم الإسلامية بل من التعارض الخفي بين التوجهات الليبرالية والكلفانية. الكلفانية وهي بتعبير فيبر الممهِّد لظهور الرأسمالية الحديثة، فصلت طريقها في مراحل وأطوار أخرى عن الطريق المفضي إلى محطة الليبرالية. اكتشاف فيبر لوجود مبدأ «الواجب» (Calling) إلى جانب ذمّ الانتفاع في تعاليم كلفان والمؤدي إلى الزهد في الدنيا، وتشبيهه للمؤمن المتطرف بـ «أداة الله» يعاضد تماماً النزعة الواجباتية المحضة لديه. وهذا ما جعلهم يقفون بوجه محورية الحقوق =

إذن، المسار والمجرى الآخر للعلمنة على المستوى التفصيلي أولاً «أفول الفردية الدينية» بمعنى أن يردّوا حالات التدين الناجمة عن الضغوط الاجتماعية سواء الرسمية منها أو غير الرسمية، والتي تتجلى عادةً في الأبعاد الشريعية والمناسكية والالتزامات الظاهرية، يردّوها إلى حساب تدين الأفراد، ويسحبوا الاهتمامات والمحفزات الدينية كلها إلى ذلك الاتجاه. هذه ورطة تصيب بشكل أو بآخر الحكومات الدينية المهتمّة بالظاهر، وتؤدي المساعي الدينية الرامية إلى تمهيد الأرضيات ومكافحة الآفات عن غير إرادة إلى سحق بذور ونطف الإيمان الديني. وثانياً ينبع من «تبديلها» وتحولها المعنائي إلى الفردية البروتستانتية أو الليبرالية، وتحول العالم الحديث إلى الفردية صورياً[1].

يمكن تفكيك العوامل الدينية لعلمنة إيران إلى ثلاث فئات هي «آفات الإحياء والإصلاح» و«قلب الدين» و«تعدد القراءات». وفي الإيضاحات التفصيلية ستتجلى الأوجه المختلفة لهذه العوامل أكثر.

آفات الإحياء والإصلاح الديني: تعرضت الأديان التي تدعي العالمية في صيرورتها التاريخية وانتشارها الجغرافي إلى مشكلتين عامتين: تحريف الجوهر الأول وتغيّر أوضاع الأتباع وظروفهم. وهذا ما دفع إلى نوعين من الجهود الفكرية والعملية من قبل النخبة والمسؤولين الدينيين في هذه الأديان: الإحياء والإصلاح.

= لدى الليبرالية، وأثار الصراع بين الحق والواجب على نحو غير مفهوم. للاطلاع على مصاديق من الصراع بين الحق والواجب انظر، (سروش 1377: 135 ـ 136؛ مجتهد شبستري 1382: 60 ـ 68).

(1) حول الفرق في المعنى بين «الفردانية» (Individuality)، و«النزعة الفردية» (Individualism) و«الفردنة» (Individualization)، وهو فرق ذو دلالة مهمة، انظر: (ترنر 1991: 162 ـ 164).

شهدت تواريخ هذه الأديان مصاديق ملحوظة لمثل هذه الجهود في سياق العودة إلى الجوهر الأول ومحو أدران التحريف من جهة، وإعادة قراءة التعاليم بهدف التطابق مع الأحوال والظروف الجديدة من جهة ثانية. هاتان الحركتان اللتان حاولت كل واحدة منهما بطريقة ما الحفاظ على الدين وتعزيزه في فترات شهدت غفلة الأتباع وتقاعسهم، تعرّضتا بدورهما وبحكم جسامة اهتماماتهما إلى زلّتين أو آفتين مهمتين. أي إنهما بهدف صيانة نقاء الدين وتعزيزه أدّتا إلى ظهور تيارين انحرافيين كانا من العوامل المؤثرة في علمنة الفرد والمجتمع.

التيار الإحيائي الذي يعتبر الأزمة والقضية الرئيسة التي يعاني منها الدين في عصره هي الابتعاد عن جوهره الجذري، ويبذل كل اهتمامه لتشذيب التعاليم والعودة إلى الفحوى والصورة الأولى، يتعرّض أكثر من غيره للإصابة بالتحجّر والمراوحة عند الصورة الأولى. التيارات السلفية عند أهل السنة والإخبارية عند الشيعة من المصاديق المعنونة الصريحة لهذه النزعات بين المسلمين. مع ذلك كان ثمة شخصيات بين المفكرين الإسلاميين لا تنتسب لهذه النحل والفرق؛ لكنها أبدت نوعاً من المواكبة لهذه النزعات. في المقابل أنصبّت الهموم الأصلية للتيار الإصلاحي على قضية تطابق الدين مع الأحوال والظروف المتجددة دائماً، لذلك أبدى استعداداً أكبر لإعادة تفسير وإعادة فهم التعاليم الدينية وصولاً إلى استنباط يتناغم والخطاب السائد ومتطلبات العصر. هذا الاستعداد مع درجة معينة من الواقعية، جعلا هذا التيار مهيئاً للابتلاء بالميل للبدع والتحريف.

عدم واقعية التيارات الإحيائية وواقعية التيارات الإصلاحية، لكلٍّ منهما وجهان أحدهما إيجابي للدين والآخر سلبي للدين. والعناصر السلبية الكامنة فيهما هي التي يمكن أن تؤدي إلى تشكل ظاهرة «التحجر»

و«البدع». حينما يؤدي عدم الاكتراث للواقع إلى الفرار من الموضوعية والعيان، وقصور علماء الدين عن إدراك الظروف بصورة صحيحة، واتخاذ تدابير مناسبة لتغيير الأوضاع السائدة وتحسينها ـ كما يلاحظ عند المتحجرين ـ تكون النتيجة بروز الوجه السلبي لعدم الواقعية عند الإحيائيين. أما إذا أدى إلى عدم تناغمهم مع الواقع وأموره الحتمية، ومضاعفة جهودهم للتغيير والتحول والتصرف في الواقع لصالح التعاليم الدينية غير المتحققة بعد، فيمكن أن يعدّ إيجابياً بالنسبة للدين، ويتبدّى عاملاً مضاداً لعمليات العلمنة. وواقعية الإصلاحيين بدورها، إذا اتخذت شكل الرضوخ للواقع وكانت عجزاً عن الهروب من الواقع مهما كان ذلك الواقع، فسوف تدفع الإصلاحي إلى الإنفاق من الدين لصالح الواقع، وينتهي به المطاف إلى الابتداع في الدين. أما إذا كانت هذه الواقعية بمعنى ملاحظة الواقع في العمل للأهداف الدينية وأخذ مقتضيات الزمان والمكان بنظر الاعتبار في استنباط الأحكام الدينية العملية، فبوسعها الإفضاء إلى تقوية الدين ورفع كفاءته في الظروف والأرضيات الاجتماعية المختلفة، والعمل كعقبة أمام عمليات العلمنة.

التجارب التاريخية لهذه التيارات تشير إلى أن هذين التيارين حينما يقتربان ويحملان هموم الإحياء والإصلاح بشكل متزامن يساعدان أكثر على نشر الدين وتقويته وتحريض أتباعه، وحينما يبتعدان عن بعضهما أو يتجابهان ويكرِّسان الحدود والفواصل بينهما يبتليان أكثر بآفات التحجر والبدع التي تمهّد الطريق لعمليات العلمنة[1]. التحجر بتخليته ساحة

---

(1) ربما أمكن اعتبار آراء الإمام الخميني خلال فترة الثورة وما بعدها مصداقاً للجمع بين الإحياء والإصلاح، وآراء الشيخ فضل الله نوري والميرزا النائيني في مواجهة =

الواقع من التواجد الفاعل والكفوء للدين، يمنح الفرصة لمنافسي الدين المتربصين به. والبدع بقبولها إعادة النظر في ماهية الدين وأغراضه وغاياته تجعله عديم الفائدة والجدوى. عبر طريق التحجر يتعلمن المجتمع أولاً ثم الفرد، وقد لا يصيب الدين ضير عن هذا الطريق. أما عن طريق البدع فيتعلمن الدين أولاً ثم الفرد والمجتمع، وقد تبقى الصورة الظاهرية الاسمية للدين قائمة في المجتمع[1].

قلب الدين: ومعناه تغيّر فحوى الدين وجوهره، والابتعاد عن أغراضه ومقاصده الأصلية. هذه الظاهرة وهي ورطة شائعة في مسيرة الأديان، لا تحدث على يد معارضي الدين والآخرين، إنما تقع غالباً على يد أتباع الدين ومعتنقيه الصادقين، وبهدف تعزيز مواقفه ومكانته في عالم زاخر بالتطورات والآفات. وقد رصدنا هذه الظاهرة في خمسة مساعٍ خيّرة لها تبعات لاإرادية تغيّر من فحوى التعاليم الدينية واتجاهاتها. فهناك من جهة مساعي المؤمنين والمبلغين الدينيين لإثبات «فائدة» الدين، والهدف منها طبعاً استقطاب المخاطبين، لكنها تصيب الدين بغلبة النظرة العملانية. وهناك من جهة ثانية مساعي المتدينين لحفظ الدين وبقائه وبقاء مكتسباته بأية طريقة ممكنة، وهو ما يصيبهم بآفات «المؤسساتية» و«الرتابة». ومن أجل الهروب من ذلك، قد ينتهي المطاف ربما إلى تكريس «الاضطراب وعدم الاستقرار» في الحياة الدينية. السعي لصيانة جوهرة الدين الثمينة، أي «الإيمان»، انتهى بأمر التدين لدى بعض التيارات إلى مجابهة الدين.

= الواقع القائم في عصريهما وأفكارِ الثورة الدستورية في إيران مصداقاً للإحياء والإصلاح الاستقطابي الذي قد يفضي إلى التحجّر والبدعة.

(1) حول ضرورة التحام الإحياء والإصلاح انظر: (سروش 1376: 312 ـ 315).

1 ـ **غلبة النظرة والأهداف العملانية:** مع أنّ الأدبيات الكلامية والتعاليم الدينية لا تخلو من تعابير وقضايا عملانية، خصوصاً حينما يجري التشديد على الفوائد الأخروية لبعض الأحكام الدينية، إلا أن غلبة هذه النظرية كهدف غائي للإيمان تعدّ آفة خطيرة جداً على التدين تعرّضه أكثر من غيرها للزوال والتبدّل. تتضح هذه القضية أكثر عند التأمل في الأصول الموضوعة في هذا المنحى وتبعاتها اللاإرادية. النظرة العملانية هي أساساً نظرة إحالية، بمعنى أنها تهتم لنتيجة الظاهرة وثمارها أكثر من الظاهرة نفسها. إضفاء الأصالة على النتائج والعملانية يجعل الدين دوماً رهناً بعملانية تعاليمه والفوائد الناجمة عنها، ويختزله إلى أمر تابع يمكن أن تكون له بدائل أكفأ، خصوصاً إذا جرى الاكتفاء في هذه النظرة بالفوائد الجلية والمعروفة والدنيوية ذات الجاذبية الأكبر لدى عموم الناس. التفكير ببدائل عملانية من قبل علماء اجتماع نظير دوركهايم، والسعي للوصول إليها من قبل علماء اجتماع آخرين مثل كونت، من المسارات المعروفة التي أفضت إلى علمنة الفرد والمجتمع. والنهي عن الأهداف العملانية في اتباع الأديان لا يتعارض إطلاقاً مع الاستفادة من التحليلات والشروح العملانية في الدراسات الدينية سواء الكلامية منها أو السوسيولوجية. كما أن النهي عن النظرة العملانية للدين لا ينفي أبداً وجود فوائد عملية حتى دنيوية للدين، إنما يعني أننا يمكن أن نتوقع الآثار العملانية للدين سواء كانت دنيوية أو أخروية حينما ننظر للدين كجوهرة غالية بحد ذاتها. الاقتراب من الدين تبعاً لفوائده العملانية يؤدي إلى مسخ الدين، وإلى اضمحلال الفوائد المرجوّة منه، لأن هذه الفوائد لا تصدر عن الدين وعن

الإيمان الديني إلا إذا لم تكن مقصودة مسبقاً، بل تأتي على شكل آثار غير إرادية للتدين المخلص وغير المغرض لدى الفرد المؤمن. أضف إلى ذلك أنه ينبغي التفطن إلى أن الأهداف العملانية تناقض التدين وروح الإيمان، ولا موضوعية لها إلا في البُعد التشريعي (فقه المعاملات والجزاء). المناسك العبادية والإيمان والأخلاق المشروطة بطيب النيّة والإخلاص في العمل ذات حساسية عالية جداً مقارنة بالاعتبارات العملانية، لذا فإن غلبة النظرة العملانية تفرغها من معانيها وآثارها، وتحوِّل الدين والتدين إلى أدوات لخدمة الأهداف المادية الهابطة.

2 ـ **تقابل الدين والإيمان**: الطبيعة الحرة والعائمة للإيمان النابعة من الانتخاب الواعي والحر تماماً للإنسان في ذروة تحرره وإنطلاقه، استساغها بعض المتدينين المثقفين الواعين إلى حد لم يعودوا يرضون للإيمان بأية قيود بما في ذلك القيود الدينية. وتمادوا في دفاعهم عن هذا الجوهر الثمين إلى درجة مناهضة الدين. الدين من وجهة نظرهم هو الشكل المؤسساتي المنظَّم للإيمان، وبمقدار ما يساعد على تعيّن الإيمان واستقراره وشموليته، يخفِّض من درجة نقائه واستقامته، لذلك راحوا يبحثون عن الإيمان المتحرِّر من قوالب الأديان، من زوايا ودروب نخبوية وخاصة جداً.

الإيمان في تصوراتهم كالفراشة تحلّق بنسائم مارولائية، وتحطّ على أكتاف إنسان محظوظ؛ لكنها تفرّ خائفة بأقل حركة من هذا الإنسان، لذا فهو لا ينفع الشخص المؤمن، ولا يكون منه نصيب للمحيطين به، إلا إذا جلس عديم الحركة والاكتراث في زاوية وانشغل لزينته وجوهرته هذه، عسى أن تبقى هذه الفراشة الفرّارة فترة أطول على أكتافه. هذا

الموقف رغم كل ما يتضمنه من قلق وحميّة على الإيمان، لكنه يُبعِده عن متناول أيدي الناس المتوسطين العاديين ويخرجه عن نطاق دائرة الحياة، فيمهِّد بذلك الطريق لتيار العلمنة ليختطف ما زهَدَ الإيمانُ فيه وتركه جانباً[1].

3 ـ **المؤسساتية**: قلق أصحاب النزعة الإيمانية من تقييد الإيمان وحبسه ليس قلقاً في غير محله. هذا مع أنّ حلّ القضية ليس في وضع الإيمان والدين بوجه بعضهما. مع ذلك، حتى حينما لا نفترض مواجهةً بين الدين والإيمان، يبقى المؤمنون بالدين قلقين من تقييد الدين بأطر الواقع ومتطلباته. وبعبارة أشمل يبقون قلقين من مَأسسةِ الدين. خلافاً لعلماء الاجتماع الذين اعتبروا المأسسة غاية مُحبّذة للتيارات الاجتماعية، ومفيدةً لتكريس النظام وترتيب الأمور، عدّها بعضُ الباحثين الدينيين غير محبّذة للدين، بل ولكل حركة مبدئية. يعتقد هؤلاء أن تحوّل «التيار» إلى «مؤسسة»، و«العملية» السائرة نحو الكمال إلى «نتيجة»، يعني وصولها إلى نهاية الطريق وتعرضها للوقوف والجمود.

4 ـ **الرتابة**: الآفة الأخرى لتقييد الإيمان وتقعيده ابتلاء التدين بالرتابة.

---

(1) للتعرف على مصاديق لهذه الفكرة انظر: (كيوبيت 1376: 289 ـ 318؛ محمدي 1378: 248). يقول محمدي بأنّه اكتشف فرقين بقيا خافيين في جوف الموروث الديني هما: الفرق بين الدين والمعرفة الدينية، والفرق بين الدين والإيمان. القول بالفرق الأول يفضي إلى تأكيد بشرية المعتقدات الدينية وبالتالي نسبيتها وعدم إمكانية الوثوق بها. والفرق الثاني من شأنه التشكيك في ضرورة وجود الدين والمؤسسات الدينية بل والنظر لها من زاوية سلبية متشائمة، ودعوة المتلهفين للدين إلى الإيمان الشخصي الخصوصي المفتقر لأية مقتضيات، وإلى التجلّي المنسجم مع العالم العلماني.

إذا اعتبرنا الدين أو الأديان المتعالية (Transcendental) على الأقل استجابة لرغبات الإنسان الوجودية بتجاوز نفسه والغلبة على القيود المحيطة به، لكان أي عامل يفرض عليه التوقف في زمانه والمراوحة في مكانه سبباً لابتعاده عن أغراض الدين وغاياته. الرتابة تختلف عن الحياة في ظروف عادية مألوفة، إنما هي الحياة المكرورة والقناعة بالدوافع الجسمية من قبيل الأكل والشهوات والنوم. وهي قبل أن تكون وصفاً لظروف وأحوال منتظمة، تُعدّ وصفاً لحال ونظرة الفرد المتوقف في مثل هذه الظروف والأحوال. الدين المتناغم مع هذه «الأحوال» والمتماشي مع هذه «النظرة» يفقد عنصره التغييري وجوهره المتعالي، وينقلب إلى قالب فارغ خاوٍ.

5 ـ **الاضطراب وانعدام النظام**: مع أنّ إقصاء «المأسسة» و«الرتابة» من شأنه الحفاظ على حركية الدين ونشاطه، إلا أنه يبقيه في الأطوار الانتقالية ومواقف الرفض والإنكار. ويجب التنبّه إلى أنه لا الإنسان مخلوق يرتضي البقاء في مثل هذه الحال لكل فصول عمره، ولا كمال الإنسان وإتمام الدين يتحققان في مثل هذه الأوضاع. مع أنّ الصيرورة والتكامل من ضرورات الوجود البشري والمجتمعات الإنسانية، إلا أنهما لا يستدعيان إطلاقاً التطويل العامد للفترات الانتقالية والمراوحة في الظروف الطارئة. ما تدّعيه الأديان، أو الأديان الشمولية على الأقل، هو أنها تعرض على الإنسان طريق الصيرورة والتكامل في كل الظروف، حتى لا يحرم أحد من هذه الإمكانية في أي وقت من الأوقات ولأي سبب من الأسباب. مع ذلك، تبقى الأرضيات الجاهزة والأحوال المنتظمة أنسب لهذا الغرض لأنها تستقطب إليها عدداً أكبر من الناس العاديين

المتوسطين. أما إذا امتنعت الأديان بذريعة الإفلات من المأسسة من توفير مثل هذه الأرضية، فسوف يميل الإنسان المتعب من العيش في الأزمات والظروف المتلاطمة دائماً إلى البنى المستقرة والمنتظمة التي يوفرها الآخرون دون خوف من المأسسة والرتابة. طبعاً، قد لا يؤدي هذا الإدبار إلى ترك كامل للدين، وقد يعاوِد الإنسان المتهرِّب من تلاطم الدين استذكار الدين في أوقات فراغه وترفه؛ لكنه سيقضي الشطر الأكبر والأهم من حياته في المساحات العلمانية المؤسساتية المنتظمة[1].

تعدّد القراءات: بالنسبة إلى الدين وإلى أي ظاهرة أخرى قائمة على النص، يعدّ وجود قراءات وتصورات متعددة متباينة أمراً طبيعياً لا مناص منه[2]. وهذا ناجم عن سمة تأثير الإنسان باعتباره فاعل المعرفة (Subject) ومعارفه من جهة، والغموض والإجمال الموجود في النص (Text) وقابليته للقراءة من جهة أخرى. ومع أنّ هذه المسألة تسبب للإنسان مشكلات في وصوله إلى الرسالة الحقيقية والفهم الصائب والواحد للنصوص المقدسة وغير المقدسة؛ لكنها لم تبعث على يأسه وقلقه أبداً، لأنه كان يعلم سبيل الخروج منها، وغالباً ما تجاوزها بجهوده وجدّه وتوصله إلى الاطمئنان النسبي. جمالية وحلاوة التعامل مع التنوع المعرفي، وتشابك واختلاط القراءات المختلفة ليس بأقل من

---

(1) للتفصيل في ذلك انظر: (غيسلر 1373: القسم الأول؛ هميلتون 1377: 25 ـ 32).

(2) الطبيعي أكثر من ذلك هو وجود التعددية في الواقع نفسه، بمعنى أن الواقع أولاً ذو أضلاع وحقائق متعددة تتجلى عنه. وثانياً الصحيح والخطأ فيه مختلطان، ومن الصعب نظرياً وربما من المستحيل عملياً الفرز بينهما، لذا فإن أحكام الإنسان وآرائه واختياراته قائمة عموماً على تشخيصات وترجيحات نسبية. مع ذلك لا يدل أيّ منهما على اللاأدرية أو نسبية الحقائق.

العيش في تنويعات الوجود وتركيباته الكثيرة في العالم. إذن، تعدد القراءات في المقولات المعرفية والذوقية ومنها الدين حالة لا مندوحة منها وهي إلى ذلك أمر إيجابي مبارك يؤدي إلى مزيد من التأمل والسعي، طبعاً إذا تصورنا له حداً ينتهي عنده وسبيلاً للخروج منه. أي إذا كان بالمقدور عن طريق تكريس الوقت والطاقة الكافيين الوصول إلى جزم يفيد الاطمئنان ولو على نحو نسبي، والتخلص من التيه والضياع الذهني، والوصول بعد الغوص المجهد في بحر المعارف المتلاطم إلى ساحل الأمان. شرط هذه السباحة المستمرة وحالات الرسو المتعاقبة في مجال المعرفة هو الاعتراف بتعدد القراءات، ونفيها وإقصاؤها عن دائرة المعايير والحُجية[1]. وبهذا يحصل الاعتراف بحقيقة معرفية من دون فتح السبيل أمام النسبية المعرفية، وبذلك يصانُ حصولُ «المعرفة» ـ وهو أهم مميزات الوجود البشري ـ وكذلك إمكانيةُ «التفاهم» و«تبادل المعاني» ـ وهي أهم العناصر المقوّمة للمجتمعات البشرية ـ وتبقى المسيرة مستمرة. العلمانيون ومنظرو العلمانية يعتبرون الانتقال من «تعدد» القراءات إلى «النسبية» المعرفية أمراً لا مناص منه، ويخمِّنون بذلك زوال الطابع المطلق للأديان عن هذا الطريق، وتمهيد الأرضية لاضمحلال القراءات الدينية العليا وظهور فرق ومذاهب شخصية (ترويلج 1912: 22 ـ 23؛

(1) هذا قريب جداً من نظرية الدحض عند بوبر التي تعتبر كل معلومة علميّة نظريةً مشروطة ومؤقتة. وبوبر إذ ينفي القطعية والجزم عن المعطيات المعرفية، يؤكد على إطلاق المعايير والحجج، ويشدد على قدرة الإنسان على تشخيص أرجحية القراءات والفرضيات مقارنةً ببعضها. لكنه لا ينسجم بالضرورة مع المنحى الهرمنوطيقي الذي يعدّ المؤلفين قراءً محبوسين في الأرضيات (Contexts)، والقراء الثانويين مؤلفين لنصوص (Texts) أسلافهم، وينتهي بالتالي إلى ضرب من المثالية. انظر: (بوبر 1366: 661؛ 1379: 304 ـ 305).

برغر 1967: 150 ـ 151؛ 1969: 91 ـ 92؛ 1980: 17 ـ 19). مع أنّه لا توجد أية علاقة ضرورية منطقية بين هذه وتلك، ولا يمكن استنتاج تعذّر التشخيص والحكم منهما، ولكن تحولت إلى عامل مؤثر في علمنة الدين ومن ثم الفرد والمجتمع. ذلك أن الشهية الشرهة للهرمنوطيقا تميل خلافاً للمتوقع إلى الإطلاق والشمولية، وترتقي إلى مرتبة الخطاب فلا تطيق بعد ذلك أي شيء مطلق ما عدا إدعائها[1]. ويلوح أن ثمة تقارباً من هذه الناحية بين الهرمنوطيقا والليبرالية، لأنهما نزلا الساحة بشعار التعددية ومناهضة الحصرية، وتحوّلا بالسيطرة على الأجواء إلى خطاب لا يطيق غيره.

تزايد القراءات حول المعتقدات والسياقات الدينية، الذي تحول اليوم إلى موضة العصر بسبب النمو المعرفي وكثرة السبل والطرائق، وطبعاً بمساعدة عوامل غير معرفية، يمكنه التأثير على علمنة الفرد والمجتمع من جهة أخرى هي إثارة نزعة الفرق والمذاهب. أي خلافاً للسبيل المفضي إلى النسبية، والذي يؤدي إلى عدم اكتراث أصحاب القراءات وعدم جدوى النصوص، تزداد القراءات عصبيةً وتصلباً عن

---

(1) الهمّ الرئيس لدى مجتهد شبستري في إثارة الهرمنوطيقا الدينية والظاهريات الدينية والدفاع عنهما العثور على طريق إلى جوهر الدين وتشذيبه من الأفكار المعرفية والصدأ التاريخي، ليمكن عن طريق «تجديد خطاب الوحي» إيجاد دين متلائم مع العصر الحديث. إنه مع علمه بالمنحدر المفضي إلى «النسبية» من خلال «التعددية»، يشدد على إمكانية تقييم اعتبار القراءات والوصول إلى الحقيقة الهرمنوطيقية، ويرى أن الهدف من بعثة الرسل بيان الحقائق والقيم الأبدية. ومع ذلك نراه يخشى الإصابة بـ «القراءة الرسمية للدين» مفضلاً البقاء في «غيوم اللاعلم» في مكانٍ بين التراث والحداثة والإطلاق والنسبية. للتفصيل انظر: (مجتهد شبستري 1382: 21 ـ 26؛ 56 ـ 57؛ 1379: المقدمة؛ 1376: 77).

طريق نزعة الفرق والمذاهب، وتتحول ساحة المحاججات والمناظرات المعرفية إلى ميدان للنزاعات السياسية ـ الفئوية. أبسط آثار نزعة الفرق الدينية، ما عدا إهدار الطاقات وتعب المتدينين وخيبتهم، هو تعطيل المبادرات والإصلاحات الاجتماعية. علمنة الفرد والمجتمع هي النتيجة الحتمية لتصاعد النزاعات الفِرَقية بغض النظر عمّن يكون المنتصر في هذه المعارك.

الخلاصة والنتيجة

تواجه الأديان ومعتنقوها عموماً نوعين من عوامل العلمنة: النوع الأول هو العوامل الناتجة عن أرضيات مساعدة في العالم الحديث، والتي تنشط بنقصان أو ضعف أداء الدين. والنوع الثاني هو العوامل العلمانية بذاتها، والتي تشتبك مباشرة مع جوهر الأديان وأغراضها الغائية. النوع الأول من العوامل والتي تستقطب أكبر الاهتمامات بسبب تواجدها وتجلياتها البارزة في تطورات العصر الحديث، كانت في إطار بحوث العلمنة المادة الأصلية للنظريات الكلاسيكية، وتشخيص المصاديق لاحقاً. ولكن بسبب ابتنائها على التجارب الغربية الخاصة والمديات المسيحية المحدودة، لا تتمتع بقدرة إيضاحية كافية، ولا تلبي الحاجة على الأرضيات الأخرى والأديان المختلفة، خصوصاً عندما تتغيّر تماماً نوعية الدين وظروف تفعيله وظهوره. الجزء الأكبر من الأفكار المطروحة حول عمليات العلمنة والتي خضعت للنقد والدراسة في الجزء الأول من المقال كان يعني هذا النوع من العوامل، لذلك لم يكن بوسعه تقديم صورة صحيحة لمسار وظروف العلمنة في إيران.

العلمنة باعتبارها عملية محتملة في إيران، وبسبب اعتناق إيران لدين شمولي، ووجود مجتمع وحكومة دينية تجديدية فيها، لها مسارات وعوامل غير النموذج الأول. علمنة إيران تأثرت عموماً ـ وللأسباب التي تم إيضاحها في المقال ـ بعوامل النوع الثاني ذات الماهية والآثار العلمانية الذاتية، واصطفت كتحدٍ مباشر أمام الأغراض الدينية.

«جامعية» الأديان الشمولية إلى جانب «مبدئية» المنهج الشيعي، و«واقعية» و«تحولية» فكرة الأصولية، وفرت للدين في إيران إمكانيات وفرصاً جعلت من غير الممكن تحليل تطوراته بطرق فجّة ونظريات عامة. مجموعة هذه الظروف مضافاً إلى بعض المميزات التاريخية ـ البنيوية، تفرض على المحلل في هذا البحث تحاشي المقارنات والتصديقات البسيطة، والمبادرة إلى نوع من صناعة نموذج من أجل دراسة احتمالات العلمنة في إيران. شبه النموذج هذا، ومن دون أي إطلاق ودعاوى اعتباطية حول قدراته، يبتني على الأصول أدناه، ويمكن نقده وتقييمه في ضوء هذه الأصول:

1 ـ العلمنة ليست حتمية ولا منتفية بالمطلق، إنما هي عملية محتملة لكل الأديان، ولكل الأفراد، ولكل المجتمعات.

2 ـ العلمنة ظاهرة عالمية وتتعلق بالدين، لذلك فأعينها تطال كافة المساحات والمجالات التي سبق أن خاضها الدين أو ادعاها لنفسه.

3 ـ مع أنّ العلمنة تؤدي إلى نفي الدين والتجليات الدينية، إلا أنها أمر إيجابي، ولها مؤشراتها الخاصة ما عدا وجوهها السلبية.

4 ـ على الرغم من صفتي العمومية والإمكانية، فإن العلمنة ظاهرة تتعلق بالدين والظروف المعينة، لذا فإن مؤشراتها واحتمالاتها تابعة لذلك الدين ولتلك الظروف. إذن، بدل النظريات العامة والتنبؤات القاطعة، ينبغي العناية بالنماذج المفصحة عن المسار والمؤثرات المستمدة من ذلك الدين وتلك الظروف.

5 ـ العلمنة في الأديان الشمولية بمعنى أفول مكانة الدين على كافة المستويات والمجالات التي يدعيها لنفسه، وتركِهِ لأغراضه، وقلبِ فحواه المتعالية، واضطراب انسجامه الداخلي.

6 ـ تظهر آثار العلمنة واستحقاقاتها على المستويات الثلاثة: الفرد، والمجتمع، والدين. وتنبعث العوامل المؤثرة فيها من أربعة مستويات هي: المستوى العام، والوسيط، والتفصيلي، والدين نفسه.

7 ـ عوامل العلمنة وآثارها في الأديان الشمولية، وخلافاً للأديان التجزيئية، تتمتع بسياقات واتجاهات متطابقة متوحدة، لذلك لا تواجه علامات ومؤشرات متعارضة تمنع تحليل الواقع وتشخيصه.

8 ـ تم عرض النموذج المقترح لتبيين احتمالات العلمنة في إيران ورسم مسارها بملاحظة البنى والظروف الاجتماعية لإيران، ونوع الدين والسوابق التاريخية في إيران، والدولة الدينية وأدائها، وتاثيرات الحداثة على أفكار النخبة وأعمالهم، وعلى خصوصيات الإنسان المطّلع على الأحوال والتحولات العالمية. كما جرى أخذ تأثيرات كل واحد من هذه العوامل في علمنة إيران بنظر الاعتبار.

الدين والعولمة

الدين و«الظاهرة العالمية»

«العالمية» عنوان عام لظاهرة لها جوانب مختلفة؛ لذلك يمكن تصنيفها إلى ما لا يقل عن أربعة مفاهيم واصطلاحات متفاوتة. وبعد التمييز المفهومي الدقيق لهذه الظاهرة يمكن دراسة وتقييم علاقة الدين عموماً، والإسلام خصوصاً، بكل واحد من هذه المفاهيم.

«العالمية» بالدرجة الأولى واقع يتعلق بالإشباع الكمّي للعالم، ومضاعفة الترابط بين أجزائه المكوِّنة له. مع ذلك، فهي لا تتحقق عياناً من دون تكوين ذهنية حول الأوضاع الجديدة ورسوخها في معتقدات شطر ملحوظ من الناس. أما «العولمة» فهي عنوان عام لذلك الجزء من الأدبيات النظرية حول هذه الظاهرة الجديدة التي تحاول بطريقة محايدة تبيين عللها وعواملها الموجِدة لها، وتحليل العملية وتخمين مسارها وغايتها في الماضي والحاضر والمستقبل. العولمة من جملة النظريات الميّالة جداً في عصر تطبيق النظريات وعملانيتها للهبوط إلى المستوى الإستراتيجي وحتى العقيدي، وهو المستوى الذي يذكر بعنوان «العولمة». إذا عُرف واقع باسم العالمية بصورة جيدة، وتوفر إدراك

واضح للعولمة كنظرية مؤيدة لوجود هذه العملية، سيتضح عندها لماذا لا تستطيع التيارات المنافسة على المستوى العالمي عدم الاكتراث لها. إذن، من الطبيعي حسب تقييم هذه التيارات لسياق الأوضاع، قيام ما لا يقل عن إيديولوجيتين تدافع إحداهما عنها وتعارضها الأخرى. «النزعة العالمية» هي الإيديولوجيا الداعية إلى تحقق هذه العملية والمدافعة عنها. للوصول إلى إجابة جلية بشأن العلاقات بين الدين والظاهرة العالمية، سننقل البحث إلى دراسة علاقة كل واحدة من الشُّعَب المتفرعة عن ذلك المفهوم الكلي مع أنواع الدين. والبحوث الأهم طبعاً هي تلك المتعلقة بالأديان ذات الدعاوى العالمية والتي تواجه اليوم بعد تاريخ طويل حافل بالمنعطفات ظاهرةً لها حكم السيف ذي الحدين، فهي توفر لتلك الأديان فرصاً، وتهدِّد من ناحية أخرى مستقبلها على نحو مقلق. يبدو أن أهم نقاط الاحتكاك بين الظاهرة العالمية والإسلام، تتشكل حينما تبرز هذه الظاهرة على شكل استراتيجية ذات توجهات ومناحٍ خاصة.

المقدمة:

ما هي علاقة الدين بالمعنى الأعم للكلمة بـ «الظاهرة العالمية» التي تشغل أذهان المفكرين منذ فترة؟ هل نحن هنا أمام موقف مشترك وردود فعل متشابهة من قبل الأديان، أم أن كل واحد من الأديان واجه هذه الظاهرة بحسب خصائصه التعاليمية والتاريخية والمساحات والمديات التي يدّعيها لنفسه؟ أضف إلى ذلك: هل الدين والأديان تواجه ظاهرة واحدة، أم أن هناك صوراً متنوعة للظاهرة العالمية تشارك في هذه القضية وتثير تحديات مختلفة؟

المفاهيم في العلوم الإنسانية هي العنصر الأعمق والجزء الأصغر

الذي يشكل النظريات، وهي في الوقت ذاته الجزء الأخطر والأكثر إفرازاً للآفات والمشكلات، بسبب احتمالات سوء الفهم وتحفيز حالة السجالات غير المجدية. خصوصاً إذا كان ذلك الموضوع يمرّ بفترة تكوينه والتنظير له، ولم تتوفر له الفرصة بعد للجرح والتعديل والإصلاح والشرح والإيضاح حول مفاهيمه الأصلية. وتزداد هذه المعضلة تعقيداً حينما تضاف لها حالة التسامح في ترجمة النصوص النظرية وعدم الدقة في نحت معادِلات للمفردات التخصصية في اللغات الأخرى.

المفاهيم الاجتماعية المستخدمة في مثل هذه النظريات مستمدة من الواقع العيني وناجمة عن أرضيات معروفة نسبياً، والمتوقع هو أنها قلّما تكون موضع نقاش وجدل وسوء فهم. مع ذلك، بسبب الإهمال في تعريف دقيق لهذه المفاهيم في بداية المطاف، وكذلك في الاستخدام الصائب والمتين لها في ما بعد (رابرتسون 1380: 36)، كثيراً ما تعرضت لإبهامات مخِلَّة وتعقيدات غير ضرورية. هذه النقيصة الصغيرة والبدائية ظاهرياً في العلوم الاجتماعية، بسبب إثارتها لتصورات متباينة وسجالات قليلة الجدوى، تحولت الآن إلى معضلة كبيرة، وراحت تستهلك منذ فترة طويلة طاقات واهتمامات كبيرة من المفكرين الاجتماعيين، خصوصاً في البلدان التابعة والمستهلكة لهذه العلوم؛ لذا يبدو أن الخطوة الأرسخ في دراسة موضوعات أصيبت في مسار الانتقال بمثل هذا الغموض والإرباك المفهومي، وانتشرت للاستهلاك الإعلامي قبل بلوغها طور النضج النظري والعلمي في الأروقة الأكاديمية، هي معرفة معانيها وتحليل مفاهيمها. وما لم تُعطَ هذه المرحلة الأولية حقها من الدقة والتمحيص ويُتوصَّل بشأنها إلى ضرب من الوفاق والإجماع النظري، لا يمكن التفاؤل بقيام نقاشات نظرية عميقة، ونقد وتقييم علمي وتجريبي

للنظريات المطروحة حول هذا الموضوع. جهودنا في هذا المقال منصبّة قبل كل شيء على إعادة معرفة المعنى الواضح والمفاد الدقيق لأربعة مفاهيم متقارنة تستخدم في الاستعمالات الدارجة أحياناً بدل بعضها خطأً، وتُخلط مع بعضها رغم كل فوارقها المهمة، فتُخرج النقاشات عن مسارها المنطقي وتشوّش على أذهان الباحثين في الإدراك الصائب للموضوع وإحراز معرفة مقنعة له.

العالمية

العالمية (Globality) إشارة إلى ظاهرة بدأت مع بداية حياة الإنسان على الكرة الأرضية، وبرزت كواقع خارجي بعد النمو التدريجي للمجتمعات، ووصول الربع المسكون إلى درجة ملحوظة من التراكم السكاني واختزال الفواصل والمسافات[1]. العالمية بالدرجة الأولى «واقع» يتعلق بالإشباع الكمي للعالم ومضاعفة الارتباط والأواصر بين الأجزاء المكوِّنة له. ومع ذلك، فهي لا يمكن أن تبلغ تحققها العياني من دون تكوّن «ذهنية» حول الأوضاع الجديدة ورسوخها في معتقدات شطر ملحوظ من الناس.

العالمية ظاهرة تعدّ متأخرة وجديدة إنْ من حيث الاجتماع التدريجي لظروف تحققها، وإنْ من حيث استقطاب الاهتمامات العامة إليها. وقد جرى حتى الآن التعبير عنها بعبارات مختلفة من قبيل «تصغير العالم» (Minimization of the World) و«اكتساب القضايا مديات عالمية»

(1) رابرتسون أيضاً يعتبرها ظاهرة مديدة مع أنّ مفهومها العصري ممتزج بالحداثة لكنه غير مساوٍ لها. انظر: (رابرتسون 1380: 35).

وظهور «القرية العالمية» (Globalization of the Problems) (Global Village)، و«اللاوطنية» (Deterritorialization) و«نهاية الجغرافيا» (The End of Geography) ونهاية «عصر وستفاليا» (Era Wastfalia) وظهور «بيئة عالمية» (World Biosphere) وذكرت خصائص ومميزات لمعرفتها.

تصغير العالم عملية تحدث بشكل تدريجي وطويل الأمد، وقد كانت دوماً حالة تابعة لزيادة قدرات البشر في تسخير الطبيعة والسيطرة عليها. بدأت هذه العملية مع أول خطوة للإنسان ـ الإنسان المتوزّع في أقاليم مختلفة وتجمعات بعيدة عن بعضها ـ على طريق التغلب على مقاومة البيئة الطبيعية وصعوبات الحياة الاجتماعية، وقد ساعدت مع كل خطوة على تصغير حجم العالم أكثر. نمو تكنولوجيا الطعام، والسكن، والملبس باعتبارها تقنيات المستوى الأول كان عاملاً مهماً في خفض معدلات الوفيات ورفع معدلات الأعمار. وتيرة النمو السكاني في الأطوار الأولى من الحياة على الكرة الأرضية، مضافاً إلى اتباعها للسياق الطبيعي للتوالي الهندسي، تصاعدت بتأثير من تطور تقنيات المستوى الأول والوصول إلى تقنية المستوى الثاني؛ أي العلوم والتقنيات العلاجية والصحية الأولية، وأدت إلى اتساع أبعاد وحجم التجمعات البشرية. وقد فتحت هذه العملية بمعونة تقنيات المستوى الثالث، أي التقدم التقني في مجال الاتصالات، الطريق اللامتناهي للتقدم والتنمية أمام البشرية، وسمحت لها باختزال المسافات في الأقاليم أكثر فأكثر، والاقتراب من الإنسان المحاصر في بيئته وأجوائه الاجتماعية من الحدود العالمية، وتعريفه على ظاهرة باسم العالمية. في عملية نمو الحياة في الربع المسكون واختزال المسافات على الأرض، ساهمت طباعُ الجشع الإنساني على شكل استزادات مادية وتمردات سياسية، فضلاً عن

محفزات التكامل الإيجابية، ساهمت في تغذية وتكريس هذه العملية. عصر فتوح البلدان وظهور الامبراطوريات وعصر الاستعمار والامبريالية، وحقبة التبعيات وتكوّن علاقات المركز ـ المحيط، وبالتالي حلول عهد يسمى «النظام العالمي الجديد»، كلها تجليات لطباع الجشع والاستزادة المؤثرة في تسريع سياق تصغير العالم.

التصغير التدريجي للعالم أفضى إلى عولمة تدريجية للأمور، ذلك أن زيادة سكان العالم وتصاعد المعاملات أحوالٌ أدّت إلى ظهور قضايا مشتركة ووعي مشترك للقضايا، وارتباط مصائر أبناء البشرية المعاصرين ببعضهم، وبعبارة أخرى: قلّلت من حجم وأهمية القضايا الشخصية والمحلية والوطنية لصالح القضايا الجماعية والإقليمية والعالمية. تصغير العالم أوقع الإنسان المعاصر في قضايا مشتركة لم يكن له تصوره عنها قبل ذلك. وظهور هذه القضايا المشتركة أفرز بدوره وعياً مشتركاً تقريباً لـ «القضية» وللائحة وأولويات «القضايا»[1]، وساعد على عولمة الآفاق والهموم وتوقعات الإنسان من نفسه ومن الآخرين.

العالمية من هذا المنطلق، مفهومٌ يغضّ الطرف عن أرضيات القضايا

---

(1) حاول الغرب دوماً بفضل قدرة تأثيره على الرأي العام العالمي جعل قضاياه وأولوياته أساسيةً وعالميةً، ولم يكترث في الوقت نفسه لقضايا المجتمعات الأخرى وأولوياتها، ولم يسمح بطرحها عالمياً رغم تفاقمها وسعة انتشارها وإلحاحها. لذلك مع أنّ القضايا العالمية المشتركة واقع لا سبيل لإنكاره ووجود آفاق واعتبارات عالمية ضرورة لا مناص منها، إلا أنه من الضروري لمجتمعات العالم الثالث أن تحذر حذراً مضاعفاً من الوقوع في خدعة بعض القضايا الغربية المختلفة بوصفها قضايا عالمية. المطالب النسوية، والإرهاب، وحتى تخريب البيئة مع أنها اكتسبت أحياناً أبعاداً وآثاراً عالمية، لكنها بالمقارنة إلى قضايا أهم وأكثر فورية وإلحاحاً في بلدان العالم الثالث، لا تمثل بالنسبة لها الأولوية الأولى بحالٍ من الأحوال.

العالمية وعواملها الموجِدة لها، ويسلِّط الأضواء على «التبعات العامة» لها. لذا فإن المهم في هذا المستوى من البحث هو نفس «عالمية» كل قضية، وليس أكثر.

للمثال، قضية باسم «البيئة العالمية» تعدّ من القضايا العالمية لأنها اكتسبت آثاراً واستحقاقات بمقياس عالمي، وإلا من لا يدري أن ثقوب طبقة الأوزون، وازدياد حرارة الأرض، وتلوث المياه، وتقلّص الغطاء النباتي ناجم عن الاستهلاك المنفلت للطبيعة، وانتهاج نماذج غير مناسبة للنمو والتنمية الصناعية في بلدان العالم المتقدمة[1].

مفهوم «القرية العالمية» لمك لوهان، قبل أن تكون له فحوى قيمية وتوصية معينة، وقبل أن يكون نظرية لشرح الواقع الراهن الذي يسود العالم، هو صورة وتوصيف مُضخَّم لعالم اختزل إلى حدود ومقاييس مجتمع ما قبل الحداثي (غمن شافتي) بسبب تعميم قضاياه وشياعها.

يعرِّف رابرتسون العالمية بأنها الوعي بالعالم باعتباره مكاناً واحداً والاهتمام به ككل واحد (رابرتسون 1380: 275 ـ 276). ويفسِّر لخنر الوعي الذاتي للعالم مستعيناً بماركس، باعتباره تبديلاً لـ «العالم في ذاته» إلى «العالم لذاته» (رابرتسون 1380: 101). بعض المؤشرات في تعريف العالمية باعتبارها واقعاً متحققاً وحاصلاً ومتقناً في وعي الإنسان المعاصر، ذُكرت من قبل منظرين آخرين كما يلي: يذكر تهرانيان ـ تهرانيان في كتابهما «العولمة: التحديات وحالات انعدام الأمن» مصطلح

(1) يقول جون ويغلر في بحث بعنوان «مسارات البيئة العالمية»: لا شك أن مسؤولية التخريب الحالي للبيئة تقع مباشرة على عاتق جماعة قليلة تعيش في المجتمعات الصناعية المتقدمة. انظر: (ويغلر 1380: 276).

T3 باعتباره ميزة لإعادة معرفة الوضع الجديد. ويعتقدان أن «تحسين نظام النقل والمواصلات» (Transportation)، و«تسهيل اتصالات الطرق البعيدة» (Telecommunication)، و«تنمية السياحة» (Tourism)، ثلاث مميزات مهمة للعالم الحديث. زوال التلاحم والانسجام الثقافي على مستوى المجتمعات الوطنية (رابرتسون 1380: 132)، وظهور وتقوية علاقات إنسانية في إطار «مجتمعات مجازية» تفتقر لسمة الوحدة المكانية، وانبثاق ظواهر جديدة كتجارة المعلومات بدل البضائع، ونمو الاقتصاد الإلكتروني عديم الوزن، واقتدار الأسواق المالية الدولية (غيدنز 1379 : 33)، وتزايد أهمية قدرة السيطرة على الزمان بدل السيطرة على المكان (هابرماس 1380 : 103) من السمات الأخرى التي تذكر لهذه الظاهرة. ويذكر رابرتسون مؤشرات أخرى لها من قبيل المأسسة العالمية لفكرة حقوق الإنسان، وتصاعد الأخطار الناجمة عن تخريب البيئة، وخطر نشوب حروب نووية، ومرض الأيدز عند الإنسان (رابرتسون 1380 : 277)[1].

التعولم

العالمية كواقع استرعت بسرعة، شأنها شأن العديد من الظواهر العينية والاجتماعية الأخرى، اهتمام المنظرين الاجتماعيين، وأضحت موضوعاً لتنظير علماء الاقتصاد، والسياسة، والاستراتيجيين، وعلماء الاجتماع، والباحثين الثقافيين في العقود الأخيرة. لكن «التعولم»

---

(1) للتفصيل في البنى الـ «غمن شافتية» الـ «غزل شافتية» في العالم انظر: (رابرتسون 1380). تصوره عن نظام المجتمع العالمي خلافاً للمصطلح غير المدروس بدقة الذي أطلقه مك لوهان «القرية» يعدُّ «غزل شافت» ذا أجزاء منفردة وعلاقات عضوية (م ن: 156).

(Globalization) عنوان عام لذلك الشطر من الأدبيات النظرية حول هذه الظاهرة الجديدة التي تحاول بطريقة حيادية تبيين عللها وعواملها الموجِدة، وتحليل عملياتها، وتخمين مسارها واتجاهاتها وغاياتها في الماضي والحاضر والمستقبل. ولهذا المصطلح استخدام أعمّ وربما للإشارة إلى السمة «العملياتية» والطابع اللاإرادي لهذه الظاهرة. وبالنظر لهذا المعنى الأخير، فضّل بعضُ المنظرين العالميةَ المفتقرةَ لأي حتمية ومعنى جبري ولاإرادي على التعولم (پيسكاتوري 2000: 68).

العولمة كمدخل لها حكم الفكرة الجديدة التي تم اقتراحها بهدف ملء الفراغ التبييني والمعرفي بعد أفول المرجعيات الثنائية الأقطاب في العالم، هذا مع أنها بسبب وجود عدة مرجعيات متكافئة إلى جانب بعضها، لم تكتسب بعد المكانة المتينة لفكرة معرفية غالبة. مضافاً إلى أنها لم تبلغ بعد مستوى من الإتقان والمتانة يغنيها عن التبيين والشرح وعن مراجعة الواقع والاستشهاد به[1].

سقوط الاتحاد السوفياتي أقصى فجأة عن الساحة فكرةَ الثنائية القطبية، والمداخل المتناغمة السائدة طوال فترة الحرب الباردة التي سبق أن واجهت الكثير من الانتقادات والنقوض، من دون أن تتوفر ضمن سياق تدريجي إمكانية ظهور وقبول أفكار بديلة. عقب هذا الواقع جرت مساع من بعض المنظرين أصحاب الطروحات الكبرى لملء هذا الفراغ المعرفي، وعُرضت نظريات عامة شاملة لتبيين الواقع الجديد وسياق

(1) يورد پوپر نفس هذا التعريض على ما أُطلق تحت عنوان «روح العصر» من قبل التاريخانيين (Historicists). ويقول: روح العصر يجب أن تهبط من مقام «الشرح والتبيين» إلى «ظاهرة اجتماعية» تحتاج هي إلى شرح وتبيين. انظر: (پوپر 1379: 160).

تطوراته. لكن أياً منها لم يستطع حتى الآن تكريس موقعها بقوة كمرجعية غالبة، وربما لن يحدث ذلك بعد الآن في أي وقت من الأوقات. فكرة «النظام العالمي الجديد» لرئيس الجمهورية الأمريكي في حينه، ونظرية «نهاية التاريخ» لفوكو ياما، ومنحى «صراع الحضارات» لهانتينغتون، واستعادة أهمية المناهج «ما بعد الحداثية»، والتنبؤات بشأن «العلمنة»، وبالتالي النظريات المطروحة تحت عنوان «العلمنة» من جملة هذه المساعي النظرية في مقام تبيين الظروف العالمية الجديدة.

الواقع العالمي الزئبقي السيال في العقدين الماضيين، لم يخضع حتى الآن وبسبب اشتماله على تعقيدات ووجوه وأبعاد كثيرة، لأيٍّ من الأفكار التبيينية المقترحة، بل بقي بعرضه المستمر لأوجه وعلامات متجددة دائماً أرضيةً ساخنةً للتنظيرات وصناعة الأفكار؛ لذلك لا يزال المنظرون يبدون عن أنفسهم ردود فعل ناشطة حيال هذه الظروف.

بنظرة سريعة ومقارنة إجمالية للنظريات المطروحة، يبدو أنه رغم الاختلافات الملحوظة، ثمة خصائص مشتركة تجمعها وتضعها على طريق غير مُتعيِّن تماماً لفكرة واحدة. يمكن الإشارة لبعض هذه الأوجه المشتركة كما يلي:

1 ـ مع أنّ «التنبّؤ» (Prediction) بسياقات التطورات المستقبلية واتجاهاتها من الخصائص الرئيسية للنظريات التبيينية، بيد أن هذا المطلب يُطرح في النظريات الجديدة أكثر من الحد الممكن والمألوف، ويدفعها إلى ضرب الادعاءات «التكهنية» (Prophetic).

ينبغي اعتبار الرغبة المتكرِّسة في هذه النظريات ناجمة قبل وأكثر من أي شيء آخر عن تحسّن العلاقات بين الحيّز النظري والحيّز

العملي، وبين «النظرية» و«التطبيق» في الفترات الأخيرة. ويتسنى القول إن المطالبة الملحّة من النظريات الأخيرة بتقديم استراتيجية وخطط، عرَّضها لخطر «التأدلج» الذي يعدُّ آفة خطيرة لأسسها النظرية والمنطقية.

2 ـ مع أنّ معظم النظريات القديمة والجديدة على هذا المستوى لها منابت غربية، إلا أن الخصيصة الأهم للنظريات الأخيرة هي «محوريتها الغربية»، بمعنى أنها صيغت على أساس افتراض مسبق بمحورية الغرب وكونه هدفاً مقصوداً، وتبعيةِ سائر العالم وتطفّله على الغرب. الأفق والاعتبارات الغربية أضرّت بالشأن العلمي والحيادي لهذه النظريات، وأثارت تحديات خارج الإطار المعرفي.

3 ـ من المشتركات المهمة للنظريات الأخيرة المقترحة لمعالجة القضايا والأحداث العالمية، الأهمية التي توليها هذه النظريات لـ «الثقافة» وأشباه الثقافة من قبيل الدين والقيم والأخلاق، مع أنها قد تتخذ في هذا الباب مواقف مختلفة.

التعرف على الاختلاف بين النظريات الكبرى المطروحة خلال العقدين الأخيرين، خصوصاً بالمقارنة بالنظرية التي يدرسها هذا البحث، له أهمية بالغة لإدراك نظرية العولمة إدراكاً دقيقاً. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

1 ـ في حين تحمل «الحداثة» و«ما بعد الحداثة» نظرة خاصة للعالم والإنسان، تفصح العولمة ـ بنحو من الأنحاء ـ عن سياق انتشار وتكريس اتجاه حياتي معين. العالمية باعتبارها واقعاً في حال

التحقق والعولمة بصفتها نظرية تبيّن العالمية وتشرحها، ساكتتان ومحايدتان حيال «الاتجاهات» و«النماذج»، وتتنبّآن فقط بانتشار عالمي أوسع للنماذج الأقوى والأكفأ إثر شياع الاتصالات والتعاملات العالمية وتطورها.

2 ـ يقول لخنر: إن رابرتسون استفاد من نظرية «النظام العالمي» ليطرح نظرية «العولمة» بديلاً عن نظرية «العلمنة»، لأنه يعتقد أن العلمنة صورة غربية ومسيحية صرفة لمستقبل العالم. وقد أطلق نظرية العولمة لمعالجة القيود التي تكبّل نظرية العلمنة، ويعتقد أن نظرية العولمة أقل التصاقاً بالمحورية الأوروبية من نظرية العلمنة. ويسوق لخنر أدلته ليرفض وجود هذه الفوارق التي قال بها رابرتسون، فيقول: أولاً نظرية العولمة بدورها نابعة من وجهة نظر غربية، وثانياً هي أيضاً من أجزاء عملية العلمنة الأكبر والأشمل (لخنر 1989).

3 ـ في حين تشدّد أطروحة «صراع الحضارات» لهانتينغتون على تكريس التحديات الحضارية والاختلافات الثقافية ـ الدينية إثر تراجع أهمية الفوارق السياسية والإيديولوجية، يدّعي المنظرون العالميون أنه إثر اضمحلال الحدود الفاصلة يسير العالم صوب مزيد من التقارب والتشابه في المجالات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وحتى الثقافية. التعددية الثقافية التي يشير لها بعض المنظرين العالميين نظير رابرتسون مع أنها تشكك في التشابه والتقارب؛ لكنها لا تنكر ازدياد درجة التشابه العالمي، ولا تصل أبداً إلى تنافر يمكن التعبير عنه بأنه صراع بين الحضارات أو الثقافات.

4 ـ «النظام العالمي الجديد» و«نهاية التاريخ» قبل أن يكون لهما ماهية النظرية بالمعنى الصحيح للكلمة، يُعدّان عناوين مُوحية لتمرير الاستراتيجية المحبّذة التي يريدها الغرب. لذا فهما يختلفان اختلافاً بيّناً من هذه الناحية عن «العولمة» كنظرية تختص بعملية لاإرادية. طبعاً يبقى هذا الاختلاف قائماً طالما التزم المنظرون العالميون بالأصول العلميّة والمنطقية لصياغة نظرياتهم، ولم يعدلوا عنها إلى الميول التطبيقية والضغوط القيمية السائدة.

العولمة

يقول پوپر: «النظرية، بما في ذلك النظرية العلميّة، قد تتحول إلى موضة شائعة، أي تحلّ محل الدين وتغدو إيديولوجيا متجذرة. إنني أوافق الفكرة القائلة إن الانبهار بالموضة والسليقة دارجان في العلم أيضاً، وحتى الضغوط الاجتماعية دارجة فيه». (پوپر 1379 : 66 ـ 67، 129). ادعاء پوپر هذا، وهو غير ذي صلة بالنظرية التي نبحثها في هذا المقال، يمكنه أن يثير وجهاً آخر لهذا البحث اسمه «العولمة» (Globalizing)، ويشير إلى ادعاءات علميّة اكتسبت في مناخ فكري ماهيةً إيديولوجية وتطبيقات إستراتيجية.

من حالات الخلط الدارجة في قضية العولمة والتي تعقّد مهمة المحللين الثانويين من أمثالنا، الخلط بين المستويات النظرية، والاستراتيجية، والإيديولوجية للمسألة. مثلما أُشير سابقاً، فإن العولمة من النظريات ذات القابلية والميل المذهلين ـ في عصر عملانية النظريات ـ على النزول إلى المستوى الاستراتيجي وحتى العقيدي[1]. والبحث في

---

(1) يقول پوپر إن جميع العلوم وجميع صنوف التعلّم نزعت في الأعوام الأخيرة إلى أن =

الأدبيات المتوفرة حول هذا الموضوع يدل أن حجم أدبياته الاستراتيجية أكبر بكثير من أدبياته النظرية الأصيلة، وأوفر حظاً من الإقبال عليها والاهتمام بها.

إنه لمن الخصائص المعرفية للعصر الراهن، أن يتفاقم استخدام العلم والنظريات لصالح الشؤون العملية والتطبيقية ما يؤدي إلى تعالي مرتبة النظريات الإستراتيجية مقارنةً بالبحوث النظرية المحضة. من جهة ثانية، لم يكن الإعراض عن الأدبيات الإيديولوجية الناجم عن سوء صيت بعض الإيديولوجيات وطبعاً الدعايات الليبرالية في الفترة الأخيرة، لم يكن عديم الأثر في تفوق الآراء الإستراتيجية وازدياد أهمية هذا المستوى من البحوث والأفكار. التأملات النظرية اليوم لا تتوقف عند مستوى عرض توصيفي صرف للواقع، وهي سرعان ما تترك المستوى التبييني للقضايا تلبيةً للمطالب والمقتضيات العملانية التطبيقية، ولا تبدي رغبة بالاندكاك في التحديات الإيديولوجية مُنفِقةً الشطر الأكبر من وقتها واهتمامها لتعزيز وتفصيل البحوث الإستراتيجية. لذا فنحن في النقاش حول الظاهرة العالمية أمام أدبيات معظمها إستراتيجية، أو أنها مشوبة بالأدبيات الإستراتيجية إلى حد كبير. هيمنة هذه الصبغة الاستراتيجية جعلت هذه الظاهرة موضوعاً للتجاذبات الإيديولوجية بين أطراف مستفيدة ومتنفذة، وساحة لصولات وجولات الاستراتيجيين المحنّكين، قبل أن تمحَّص نظرياً وتُناقَش نظرياً.

= تكون لها قابليات للاستخدام والتطبيق، وإن كانت هذه القابليات كامنة وخفية. واليوم فإنه ليس جميع أنواع العلوم المحضة فقط يمكن أن تتحول إلى علوم تطبيقية، بل حتى البحوث العلميّة المحضة لها مثل هذا المصير. يعتقد بوبر أن هذه الخصوصية بدأت مع بايكون الذي ركّز على القيمة العملانية والاستخدامية للعلم، واعتبر العلم مقدرة. انظر: (بوبر 1379: 243 ـ 244).

توجهات نظير «التنميط» في مقابل «تلاحم» العالم، و«توحيد الشكل» مقابل «التناغم»، و«التنمية الامبريالية» في مقابل «نهاية عصر الهيمنة»، و«انتشار الحداثة»، و«تغريب العالم»، و«تفوق أسلوب الحياة الأمريكية»، و«تمركز السلطة والتفرد بها» التي تطرح في إطار قضايا العولمة وعلى شكل بعض التنبّؤات المشوِّقة حول نهايتها، كلها من سنخ هذه البحوث الاستراتيجية، بمعنى أنها قبل أن تعرض النظريات التبيينية إلى جوار بعضها تدعو الإرادات النازعة نحو انقياد الآخرين لها إلى الاصطفاف ضد بعضها. مثلاً في مقابل استراتيجية التنميط والتنبّؤات المطروحة لصالحها هناك آراء تدعو وتريد العملية العالمية لا لـ «الشكل الواحد» (Uniformity) و«التوحّد» (Unity) بل إلى «التلاحم» (Integrity) و«التناغم» (Homogeneity) المشير إلى ضرب من الوحدة في عين الكثرة (Unity in Diversity). هذه الآراء المعارضة التي تحاول أحياناً الاستعانة ببراهين عقلية وشواهد تجريبية تؤيّدها، أو تصوير الوضع لصالحها، تستمد قوتها من ميول التيارات المستفيدة ومن أرصدتها الإيديولوجية، وبسبب ماهيتها الاستراتيجية تحظى غالباً بدعم خاص، وتواجه طبعاً حالات مقاومة ومعارضة من نفس السنخ.

النموذج البارز لهذا اللون من المواجهات الاستراتيجية يمكن ملاحظته في دعم الغرب لسياق تنميط العالم وتوحيد شكله على أسلوب (الرائد ـ التابع)[1]. وفي مقابل ذلك تُطرح فكرة تلاحم العالم التي تطالب بالاعتراف بالأجزاء المستقلة والمتساوية لكلّ متلاحم متناغم.

---

(1) يقول ريمون آرون قلِقاً من السياق الحالي لهذه العملية: القضية قبل أن تكون قضية «تنميط» هي قضية «جعل الآخرين أتباعاً» أو «خلق تبعيات». انظر: (لاتوشه 1379: 162).

وثمة تفاسير مختلفة أخرى للعولمة تُشمّ منها رائحة نوع من الترغيب والاستعداد، وتَنحَتُ بنفس الدرجة صوراً من المقاومة والمعارضة في قبالها. يمكن مشاهدة هذه الخصوصيات في البشائر التنبّؤية حول انتشار الحداثة باعتبارها النهاية الأخيرة الحتمية للإنسانية من ناحية، وفي التفاسير المتشائمة الباعثة على اليأس لمعارضي كل ألوان العالمية من ناحية أخرى. كما تندرج في نفس هذا الإطار التصورات التي ترى السياق الحالي للعولمة صورةً جديدة وأكثر تقدماً لنفس الحالة التوسعية الامبريالية القديمة (سوييزي 1380: 7 ـ 8؛ أمين 1380: 13 ـ 14؛ مغداف 1380: 73) وتلوذ بإصدار دساتير للمقاومة وأساليب لتبديل التهديدات إلى فرص.

ويجب التنبّه في الوقت نفسه إلى أن السعي للعولمة فكرةً أو سياق كان موجوداً منذ الماضي البعيد، ولكن في الفترات الأخيرة ازدادت إمكانياتها واحتمالاتها بدرجة كبيرة. يذكر رابرتسون النازية في ألمانيا، والنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي السابق، والامبريالية البريطانية، والكنيسة الكاثوليكية، وبعض الفرق الإسلامية، والأديان العالمية، والامبراطوريات الكبرى كمساعٍ من هذا القبيل لم يكتب لها أبداً النجاح بقدر ما كتب للحداثة في الانتشار العالمي (رابرتسون 1380: 361). يقول لخنر إنه يجب عدم نسيان أن العالم كان يمكن أن يتبدل إلى صور أخرى غير التي هو عليها الآن. ولكن من بين كل تلك الصور المحتملة وقع هذا الحدث عن طريق التنمية الرأسمالية والتقنية المساعدة لها، وعن طريق معيّن بحد ذاته (مصدر سابق: 124). أفلا يعضِّد هذا أن العملية العالمية غير التامة قد تكتسب في المستقبل وبتدخل عوامل إرادية وغير

إرادية مساراً ومصيراً آخر غير الذي يجري التنبّؤ به حالياً؟[1] كما ينبغي الالتفات إلى أنه إلى ما قبل انهيار الاتحاد السوفياتي وهزيمة مرجعية القطبين، وبالرغم من وجود علامات كثيرة على ظهور العالمية وتفاعل العملية العالمية، إلا أن الاعتراف والاطلاع الجاد عليها لم يتكوّن أبداً. أفلا يؤيد هذا الغلبة النسبية للإيديولوجيات على الأفكار المعرفية في كل عصر؟

النزعة العالمية

العالمية بوصفها واقعاً متحققاً والعولمة باعتبارها عملية في طور الوقوع أو نظرية تبيينية اكتسبت تدريجياً ماهيةً استراتيجية وإيديولوجية بالنسبة للقوى المهيمنة والتيارات المتفوقة التي تنبّأت بانتهاء سياق الأمور لصالحها. إذا تعرفنا بشكل جيد على واقع باسم العالمية، وكان لنا تصورنا الواضح للعولمة كنظرية مؤيّدة لوجود هذه العملية، فسوف نعترف بأن التيارات المتنافسة في الساحة العالمية لا يمكنها عدم الاكتراث حيالها. لذلك من الطبيعي حسب تقييم هذه التيارات لسياق الأوضاع أن تتكون على الأقل إيديولوجيتان إحداهما تدافع عن العالمية والعولمة، والأخرى تعارضهما. طبعاً في غير ظروف الاستقطاب يمكن أن يكون عدد الإيديولوجيات المتنافسة التي تروِّج كل واحدة منها لدرجات وصور من العولمة، أكبر من هذا. السبب في أن الغرب

(1) يشدد رابرتسون إلى حد ما على أهمية النزعة الإرادية وعدم تعيّن مستقبل هذه العملية، ويعتقد أن النظام العالمي المستقبلي واتجاهاته حصيلة تعامل بين عوامل متعددة وتجاذبات بين أطراف مختلفة، وبعد قطعه فترة من عدم التوازن سيصل إلى حالة النظام المتوازن. انظر: (رابرتسون 1380: 138 ـ 139، 156).

والقوى التي تسوده كالشركات متعددة الجنسيات ووسائل الإعلام العالمية الضخمة راحت ـ فضلاً عن تعزيزها لآليات العولمة ـ تروِّج للإيديولوجيا العالمية أيضاً، السبب في ذلك هو وجود امتيازات وإمكانيات تتمتع بها على نحو حصري، وبوسعها مصادرة كافة الخيرات والمواهب الناجمة عن العولمة لصالحها.

غلبة الحداثة في عرض نموذج أفضل لتنمية المجتمعات واقتراح حلول أكثر عملانية للقضايا والمشكلات العالمية، والتفوق الثقافي، والسياسي والعسكري الغربي على العالم، والقدرة على كبح حالات المقاومة المحتملة حيالها، والتوفر على قدرات إعلامية متفوقة ذات تأثير حاسم على الرأي العام العالمي، وبالتالي جاذبية وحسنات أسلوب الحياة ونموذج الاستهلاك الغربي ـ الأمريكي كتجربة ناجحة وفي متناول اليد، حقائق واقعة لا تقبل الإنكار في العالم الراهن. ووجود هذا التفوق والامتيازات النسبية هو الذي يزيد شراهة الغربيين لأقصى درجات الانتفاع الحريص منها ليكرِّسوا هذه العملية كإيديولوجيا عالمية شاملة فضلاً عن اتخاذ استراتيجيات مؤثرة لتشريعها. تجلي الاتجاهات والماهية الغربية ـ الأمريكية لهذه العملية والاعتراف بها من قبل مختلف المنظرين (لاتوشه 1379: 44؛ غيدنز 1379: 32، 40؛ أمين 1380: 66)، يبدِّد الغموض الكامن في قلب السؤال: لماذا تكتسب ظواهر مثل العولمة والعلمنة ماهية إيديولوجية في عصر نهاية الإيديولوجيات، ومن قبل عالم يبغض الإيديولوجيا؟

الأديان والعالم

جاء الدين للإنسان[1]، وتم تعيين مساحاته ومجالات عمله على أساس طبيعة الإنسان واحتياجاته من جهة، والمواقع الجغرافية للتجمعات البشرية من جهة ثانية. من أهم المؤشرات المميِّزة للأديان التصور والتعريف الذي يقدمه كل واحد من الأديان لمساحاته ومجاله. أنثروبولوجيا الأديان وتراتبية احتياجات الإنسان من ناحية وتشخيص وتحديد المخاطبين والمتوفرين على شروط الاتباع من ناحية ثانية هي التي ترسم الحدود والمساحات التي يتغيّاها كل دين. طبعاً ليست قليلة الحالات التي تعمل فيها المقتضيات التاريخية ـ الإقليمية لنشوء الدين وتطوره ومسيرة نجاح أو هزيمة مؤسس الدين ودعاته على رسم حدود ذلك الدين وتخومه. على كل حال سواء كانت هذه المساحات ناتجة عن التعاليم المباشرة للأديان أو ناجمة عن ظروف مفروضة وتقبّل انفعالي لها، فهي مؤشر لكل دين يساهمُ في تشكيل مواقف ذلك الدين وأدائه حيال مختلف التيارات.

الأديان من هذه الناحية تقدّم لنفسها صوراً مختلفة يمكن تصنيفها ضمن ما لا يقل عن أربع مجموعات مختلفة[2]:

---

(1) يقول هوبز: بذور الدين لا توجد إلا في الإنسان ولا يمكن العثور عليها في الكائنات الأخرى. وهذا يعود إلى تطلّع الإنسان في البحث عن أسباب سعادته وشقائه، واكتشاف أسباب الأمور وعلة علل الأمور وقدرته على التصور والتحليل. الاعتقاد بالألوهية والقوى اللامرئية والماورائية مما لا يمكن إطلاقاً سلخه عن طبيعة الإنسان وروحه. انظر: (هوبز 1380: 142، 153).

(2) تم عرض تصنيفات متعددة للأديان وفقاً لمعايير مختلفة، وللتفصيل يجب مراجعة مصادر علم اجتماع الدين. المعيار في تصنيفنا الرباعي للأديان كما أشرنا هو مساحة المخاطبين التي يدعيها الدين لنفسه. يشير توسلي في كتاب «علم الاجتماع الديني» إلى هذا الموضوع. انظر: (توسلي 1369: الفصل الرابع).

1 ـ الأديان المحلية (Local Religions).

2 ـ الأديان القومية (Tribal Religions).

3 ـ الأديان الوطنية (National Religions).

4 ـ الأديان العالمية (Universal Mission Religions).

«الأديان البدائية» بسبب بدائية أغراضها وأدائها وفحواها، وكذلك بسبب وجود قيود وموانع إقليمية، اختارت تقريباً حدوداً ومساحات محلية. ومع نمو وتطور التجمعات البشرية الأولى وارتفاع وعي البشر لمفهومٍ باسم العرق والقومية اتسعت أيضاً رقعة الأديان، وراحت تكرّس حدودها العرقية في إطار «الأديان القومية». إلى ما قبل تكوين الإمبراطوريات متعددة القوميات واتضاح الحدود البرية لم يكن بالإمكان تشخيص ظاهرة «الأديان الوطنية» عن الأديان القومية. ولكن شيئاً فشيئاً ومع اجتياز الحدود الفاصلة بين القوميات وتشكيل تجمعات متعددة القوميات ذات هويات أرضية، وغلبة آلهة الأرض على الآلهة القومية ظهرت أديان يبرز فيها الطابع الوطني والأرضي. ازداد رواج وأهمية هذا النوع من الأديان خلال الفترات الأخيرة التي ترافقت مع تكريس أكبر لموقع الدولة ـ الشعب.

النوع الرابع من الأديان هو «الأديان العالمية» من حيث ادعاءات المساحة والمجال، وقد تجاوزت من حيث المخاطبين ومن حيث سعة الانتشار كل الحدود المفترضة في الأنواع الأخرى، وتواصلت مع الإنسان بما هو إنسان على كل مديات العالم. النقطة المهمة في هذا التصنيف أنه بالرغم من وجود علاقة إيجابية وذات معنى بين اتساع المجال وتكامل البشر وعصر ظهور الأديان، إلا أن هذه الأنواع لا ترتبط

مع بعضها بعلاقة طولية وخطية؛ لذا فإن النوع الأعلى والمتأخر لا ينبثق بالضرورة من رماد النوع الأدنى، ولا يقدر لزوماً على محوه محواً تاماً. وعلى ذلك نجد أن مصاديق متنوعة لهذه الأنواع الأربعة عاشت إلى جانب بعضها طوال قرون من الزمان. طبعاً ساهمت عملية التغييرات الدينية دوماً ومن خلال منعطفات عديدة على نشر الأديان العالمية، هذا باستثناء العقود الأخيرة حيث انعكس هذا السياق إلى حدّ ما إثر نمو أديان محدودة جديدة في بعض البلدان الغربية الحداثية وخصوصاً أمريكا[1].

المهم في موضوع العولمة والدين هو موقف الأديان من العالم. وهنا تثار طبعاً موضوعة المساحات التي تدعيها الأديان لنفسها من جانب، ومساحاتها التي تشغلها فعلاً من جانب آخر. هذه المسألة هي التي تضطر الباحث للاستسلام أمام معالجة البحث من جهتين. إحداهما التحليل والتفكيك المفهومي لمصطلح «العالمية» العام الغامض، وهو ما حصل من قبلُ الى حد ما. والثانية التعمّق والتركيز في مفهوم «الدين».

حول الدين وبسبب وجود صور متعددة ومتنوعة جداً ـ كالكثير من المفاهيم الأخرى ـ لا يمكن إصدار حكم واحد وتعميم النتائج الحاصلة عن كل دين على الأديان الأخرى. إذن، للوصول الى إجابة واضحة ومعتبرة حول العلاقة بين العولمة والدين من الضروري دراسة العلاقة بين كل واحد من التفريعات المذكورة للمفهوم العام للعالمية وبين كل واحد

---

(1) اعتبر البعض ظهور صور بدعية من التدين على شكل «حركات دينية جديدة» (N. R. M. S) دليلاً على انقلاب عملية انتشار الأديان العالمية. وربما أمكن اعتبار هذه الأديان الفئوية الجديدة نوعاً خامساً للأديان المذكورة؛ لكننا بسبب وجود بعض الخصائص المخِلّة لم نشركها في بحثنا حول أنواع الدين.

من أنواع الدين. أي تشكيل جدول فيه أربع صور محتملة، ويتضمن عموماً 16 نوعاً من العلاقة بين الدين والظاهرة العالمية:

الظاهرة العالمية الأديان	العالمية	التعولم	العولمة	النزعة العالمية
محلية	(1)	(2)	(3)	(4)
قومية	(5)	(6)	(7)	(8)
وطنية	(9)	(10)	(11)	(12)
عالمية	(13)	(14)	(15)	(16)

بعض العلاقات في هذا الجدول بسبب الماهية غير العالمية للأديان إما عديمة المعنى، أو ليست لها موضوعية تذكر في بحثنا هذا بسبب جلاء وضعها ووضوحه، لذلك لن نتوقف عندها طويلاً. مثلاً ما لم تترك «العالمية» و«التعولم» تأثيراتهما على المجتمعات البدوية البعيدة ـ مكان ظهور ونمو الأديان البدائية ـ فإنهما لن تخلقا أيّ مشكلة أو قضية لـ «الأديان المحلية». أضف الى ذلك أن عملية «التعولم» وخطط «العولمة» ومبدأ «النزعة العالمية» لا تؤثر كثيراً على التيارات المعزولة والضئيلة الحدود والقليلة الادعاءات، وربما لا تتعرض لها في أي وقت أو مرحلة من المراحل. «الأديان القومية» تتناسب وموضوع بحثنا حسب ما تبديه من مواكبة لظاهرتي «العالمية» و«التعولم» وما يصدر عنها من مقاومة لضغوط «العولمة» و«النزعة العالمية». العلاقات (5) و(6) في الجدول أعلاه تعود غالباً إلى فحوى تعاليم «الأديان القومية» ودرجة مرونتها. أما العلاقات (7) و(8) فيمكن أن تمثل تهديدات أو فرصاً للأديان القومية حسب الإستراتيجية والمدرسة التي تتفوق في مسار العولمة، ودرجة اعترافها بالتعددية والتنوع القومي.

وتسود على «الأديان الوطنية» الظروف نفسها التي تسود على «الأديان القومية» مع فوارق بسيطة. وينبغي في الوقت نفسه التفطن إلى أن الأديان القومية والوطنية، أبدت أحياناً قابليات جيدة على التكيّف مع هذه السياقات؛ أي أنها بهدف صيانة نفسها أدخلت بعض التغييرات على تخومها القومية والوطنية في خضم تطورات المجتمعات البشرية، حيث تتغيّر البنى العرقية والجغرافية للمجتمعات. ومثال ذلك التنازلات التي قدمتها اليهودية بخصوص أسطورة شعب الله المختار العرقية، والديانة الزرادشتية في مساحاتها الجغرافية.

القضية المهمة في هذه الغمرة تتعلق طبعاً بالأديان المعروفة بادعاءاتها العالمية، فبعد طيّها تاريخاً طويلاً مليئاً بالمنعطفات، تواجه الآن ظاهرة لها حكم السيف ذي الحدّين، أي أنها وفرت لها فرصاً، وهدّدت في الوقت نفسه مستقبلها على نحو مُقلق.

مع أنّ مؤشر «المساحة» و«المجال» ساعد كثيراً حتى الآن على تفكيك الأوجه المختلفة لبحثنا، لكننا لمناقشة العلاقة بين العولمة والأديان العالمية بحاجة إلى إشراك مؤشر آخر لمزيد من التفكيك والتفصيل في البحث. الظاهرة العالمية سيكون لها من كل النواحي أهم المواجهات مع الأديان العالمية الشمولية الفاعلة ذات الادعاءات الكبيرة. لذلك، مع أنّ عالمية مساحة الدين تكفي لوحدها لجعل علاقاته مع السياق الحالي للعولمة علاقاتِ تحدٍّ، بيد أن الأهم من ذلك هو السمة الاندماجية والفاعلة والإيديولوجية للأديان، والتي تعيّن ماهية هذه العلاقة. أضف إلى ذلك أن الإمكانيات اللازمة لضمان بقاء الدين وحيويته، لها دور حاسم في هذه القضية. وسوف نتابع هذه الخصوصيات وتأثيرها على العلاقات بين هاتين الظاهرتين ضمن نطاق

البحث حول العولمة والإسلام، الدينِ الذي يتمتع بكامل خصائص الدين العالمي الشمولي الفاعل في الميادين العامة للحياة البشرية[1].

الإسلام والظاهرة العالمية

المسيحية والبوذية من حيث إنّ لهما ادعاءات عالمية، ديانتان تأثرت كل واحدة منهما بشكل من الأشكال بظاهرة العالمية وعملية العولمة، واضطرتا أحياناً لإصدار بعض ردود الفعل حيالها؛ ولكن من حيث إنهما تفتقران أساساً لنظرة إيجابية وتوجّه ناشط في ما يتصل بالدنيا، ولا تريان لنفسيهما دوراً مباشراً وفاعلاً على الصعيد الاجتماعي، فإنهما لا تثيران الكثير من النقاش والجدل. التماشي والانسجام النسبي لهذين الدينين العالميين مع عمليات «العلمنة» (Secularization) أدى بدوره إلى خفض مواطن الصدام والجدل مع الظاهرة العالمية إلى أدنى المستويات. ومع اكتمال هذه التأثيرات وتقبّل المساحات الهامشية مالت حتى المحفزات التبشيرية لدى هذا السنخ من الأديان إلى الأفول، خصوصاً حينما واجهت بدل الأديان التاريخية والتقليدية إيديولوجيات علمانية وشبه أديان حداثية. على أن المسيحية تبقى على الرغم من خصوصيتها الدينية وادعاءاتها العالمية مختلفة ومنفصلة عن باقي الديانات، ذلك أن انتشار التفوق الغربي يعود لصالحها على كل حال، وستستطيع عن طريق هذه العملية التفوق على منافسيها الدينيين، مع أنّ النزعة الفردانية والمادية والعلمانية الكامنة في

(1) حول السمة الاندماجية والشمولية للإسلام انظر (غلنر 1969؛ ترنر 1983: 20؛ لوييس 1993: 136، 184 ـ 189؛ لوييس 1378: 67، 76؛ نصر 1373: 229؛ شجاعي زند 1380: 322 ـ 324؛ باربيه 1384: 32 ـ 36).

هذه الظاهرة سوف تزعجهم عاجلاً أو آجلاً، وستسبب القلق لمسؤولي الكنيسة بخصوص ملاحظاتهم الغائية.

الهندوسية، والزرادشتية، واليهودية، والكونفوشيوسية، مع أنها أديان متهمة ـ خلافاً للدينين السابقين ـ بالاهتمام بالدنيا وتجمّع أنصارها ومواليها، ولها ردود فعلها ـ مع بعض الفوارق ـ حيال الضغوط الخارجية لتحطيم حالات المقاومة التعاليمية والتأثير على أتباعها؛ لكنها بسبب طابعها الوطني ـ القومي لم ولن تتعامل بقدر الأديان العالمية الشمولية الفاعلة مع الوجوه المختلفة للظاهرة العالمية.

مع أنّ وجهي «التهديد» و«الفرصة» في مواجهة هذه الظاهرة موجودان بالنسبة لكل الأديان، ولكن بالنظر إلى النقاط المذكورة أعلاه، يبدو أن أعقد الحالات وأشد التأثيرات المتبادلة وأكثرها تراكماً يمكن أن تظهر في العلاقات بين هذه الظاهرة والإسلام. السمة العالمية والشمولية والفاعلة للإسلام أوجدت بانبعاثه الجديدة في الفترات المتأخرة، طاقةً متراكمة وإمكانيات عالية بين أتباعه، وخلقت توقعات واسعة منه، وهو ما يندر أن نجد له نظيراً بين الديانات الحيّة في العالم. في ما يلي سندرس هذه العلاقات والصور المختلفة للتهديد والفرص في العلاقة التي يمكن أن تكون للإسلام مع كل واحدة من المقولات والمفاهيم العالمية الأربعة.

الإسلام و«العالمية»:

الإسلام من الأديان الفاعلة وصاحبة الادعاءات في المجال الاجتماعي. وقد جعلته هذه السمة يتدخل في الماضي التاريخي للبلدان الإسلامية، ويعرض نماذج خاصة تختلف عن الآخرين؛ لكنها ليست

حاسمة وقاطعة إلى درجة لا تتأثر بالأرضيات الاجتماعية المختلفة، ولا تبدي أيّ مرونة حيال الظروف التاريخية المتنوعة، ولا تترك عن نفسها أيّ تجارب. في ضوء هذه التنويعات المنبثقة من تجليات الإسلام في الأرضيات الاجتماعية المختلفة، راح البعض يسمّيها باعتبارها خللاً «إسلامات» (أركون 1996 : 51). في ادعاءات الأديان العالمية وقابليتها للتكيّف مع الظروف المختلفة ـ وخلافاً للظاهر ـ لا يوجد أي عدول أو تعارض. ذلك أن المبدأ الأساسي والخصيصة الضرورية للدين الذي يدعي العالمية والخلود تكمن في هذه القدرة على التكيّف. يمكن إحراز قدرات التكيّف لدى الإسلام من التدقيق في بعض خصائصه التعليمية فضلاً عن الدراسات التاريخية والاستقرائية، هذا رغم أن المسلمين ربما لم يستفيدوا من كل هذه الإمكانيات بصورة صحيحة، وحبسوا أنفسهم في أسوار التقليد والتحجّر المغلقة.

«العالمية» لا تعدّ ظاهرة غريبة ومقلقة لدينٍ استطاع اجتياز تاريخ نموّه وتطوره في المجتمعات المختلفة بنجاح نسبي طوال خمسة عشر قرناً من الزمان، والتواجد في الميادين العالمية بحيوية وحركية تفوق ما كانت له في الماضي. إن هذه الظاهرة تعدّ بالنسبة لدين الإسلام العالمي بقدراته الكبيرة على التكيّف والتماشي مع المتطلبات الخارجية، صانعةَ فرصٍ أكثر منها خالقة تهديدات ومخاطر. إذا كانت هناك احتمالات أخطار في هذه التجربة فهي غالباً نتيجة تقصير وضعف أتباع الدين في الوعي الصائب لظروفه ومتطلباته من جهة، واكتشاف إمكانياته وقدراته واستخدامها المدروس والصحيح من جهة أخرى، أكثر من كونها ثمرةً للعالمية كواقع خارجي. وفي المقابل ما تقدمه العالمية للإسلام والمسلمين كله فرصٌ قلّما توفرت قبل هذا لمشتاقي الحقائق الدينية.

«العالمية» من حيث عولمة القضايا والآفاق وتطور الاتصالات وفّرت للأديان الدعوية من جهة، والأرواح المتعطشة للحقيقة من جهة ثانية إمكانيات مذهلة وظروفاً منقطعة النظير لم تكن في السابق حتى لتحظر في الأذهان. لذا فهي ظاهرة إذا عرفت وحللت بصورة صحيحة واكتشفت بضائعها وآلياتها جيداً لكانت مفيدةً من كل النواحي لدين مثل الإسلام.

الإسلام والتعولم

النظريات من حيث هي نظريات ليست لها بالضرورة أية علاقة بالمحتوى التعاليمي للأديان، لكنها من حيث درجة ابتنائها واستنادها على الحقائق والتكهنات التي تطلقها لسياق القضايا يمكنها أن تبعث الطمأنينة أو الاضطراب في نفوس الأتباع والمعتنقين. هذه المسألة نفسها منوطة إلى حدّ كبير بالإتقان النظري للتعاليم والتوجهات العقلانية لذلك الدين، ولا يوجد من هذه الناحية فرق يذكر بين نظرية العولمة وأية نظرية أخرى. التحديات والمواجهات المحتملة في هذا الخضم منوطة تماماً بالتزام كل واحد من طرفي المعادلة بحقائق العالم والواقع العيني الذي لا يقبل الإنكار والتشكيك.

مع أنّ لغة القرآن والتعاليم الدينية تختلف عن اللغة العصرية لعرض النظريات؛ لكنها ليست أجنبية ومختلفة عنها كثيراً بحيث لا يمكن بمعاييرها تقييم النظريات تقييماً كلياً. الكثير من الآيات القرآنية التي تشدِّد على حجية العقل والبرهان من ناحية وضرورة اكتساب المعرفة والعلم بعلل الأحداث وأسرار الوجود من ناحية ثانية، يلوحُ منها أنها تعترف بالتفكّر والتدبّر في ظواهر الطبيعة والإنسان والمجتمع وفي شؤون الله

والوجود، وتوصي بالنظر فيها بغية التنظير شريطة عدم الخروج عن جادة الإنصاف والصدق والبرهان. من هنا طالما بقي المتدينون في مأمنٍ من تأثير العوامل المضرّة بالمعرفة والتحليل الصائب للواقع، وطالما كانت النظريات المطروحة لتبيين وتحليل عملية العولمة معبِّرة عن الحقيقة ومفيدة للثقة والاطمئنان، فلن يكون ثمة أي تعارض أو تحديات بين العولمة كنظرية أو منهج وبين الإسلام كدين. ومن البديهي أن أي درجة من عدول أيٍّ من الجانبين عن هذه الخصائص سوف يذكي بنفس الدرجة نيران النقار والنزاع بينهما.

الإسلام والعولمة

يُستشف أن أهم نقاط الصدام بين الإسلام وظاهرة العالمية ترتبط بالعلاقات (15) و(16) من الجدول، أي حينما تتبدّى هذه الظاهرة على شكل إستراتيجيا أو إيديولوجيا أو توجّهات خاصة. ولا تنبع هذه المواجهة من ذات القابلية الاستراتيجية والمبدئية للظاهرة العالمية، إنما من التوجّهات التي قد تُتخذ أحياناً بنحو متعارض مع توجّهات الدين، وخصوصاً الإسلام. الظاهرة العالمية على هذا المستوى ليست في حكم الواقع المتحقق، ولا في حكم العملية الجارية، ولا هي نظرية حول هذه الأمور، إنما لها تماماً ماهية الاستراتيجية المُرادة والهادفة التي تقتات أكثر من أي شيء على أرصدتها الإيديولوجيّة، وتستند وإنْ بنحو خفي على مبانٍ عقيدية خاصة.

السياق الحالي لـ «التعولم»، والذي اكتسب عنواناً أبلغ هو «العولمة»، بسبب الدور الواضح الذي تمارسه العناصر الفاعلة في توجيهه وتسييره، يقف حالياً في اتجاه مقلق جداً حسب بعض التنبّؤات

بمستقبله، ومثير للمعارضات ضده بنفس الدرجة. في الأدبيات المتوفرة حول العولمة تذكر تيارات متنوعة باعتبارها معارضةً لهذه العملية، منها على سبيل المثال التراثيون، والرمانسيون، والوطنيون الاستقلاليون، والثقافيون ما بعد الحداثيون، والمنظرون اليساريون والراديكاليون، والمتديّنون، وبالتالي الأصوليون الدينيون. يفرض علينا الموضوعُ الأصلي للبحث أن نغضّ الطرف عن الجبهات المختلفة التي فُتحت على هذه العملية، والتركيز على التحدي بين الدين والعولمة وخصوصاً موضوع الإسلام والعولمة.

قبل الخوض في موضوع العلاقة بين الإسلام والعولمة، من الضروري الإشارة إلى أن تصاعد «الإقبال على الدين» الملاحظ في العقود الأخيرة وتزامناً مع انتشار أمواج العولمة، له أسباب وخلفيات متنوعة ابتداءً من الانفعالية المفرطة وصولاً إلى الفاعلية الراديكالية:

1 ـ الإقبال على التقاليد الدينية كأدوات هوية.

2 ـ الإقبال على المعنوية الدينية كردّ فعل حيال عالم غارق في المادة والاستهلاك.

3 ـ الإقبال على الدين باعتباره الإيديولوجيا الأكثر شعبية للمقاومة والكفاح.

4 ـ الإقبال على الدين بهدف التوفر على مشاريع بديلة لأسلوب الحياة ونموذج التنمية.

من البديهي أن أقوى التيارات الدينية المعارضة لسياقات العولمة الجارية تحتضن متدينين لهم ردود أفعالهم الانفعالية حيال هذه

الأمواج، ولهم في الوقت نفسه حوافزهم الفاعلة المؤثرة وراء إقبالهم الديني.

في ما يلي نسلط الأضواء إجمالاً على بعض هذه التوجّهات المؤثرة على السياقات الحالية للعولمة حتى تتجلّى أكثر الدرجات المتفاوتة لحالات الاضطراب والإرباك لدى الأديان وخصوصاً الإسلام من هذه الناحية.

الهوية أو اللاهوية: بمقدار ما تسدِّد العولمة ضرباتها للهوية والوفاء والانشداد للجماعة، توجّه ضرباتها أيضاً للدين (اسپوزيتو وواتسن 2000: 22 ـ 23). إضفاء الهوية على حد رأي دوركهايم (1383) هو غاية الأديان الأولية والطوطمية التي فقدت أهميتها السابقة مع عولمة الخطابات الدينية (Universality) وتصاعد أهمية الفردانية والتوحّد (Solitariness) في الأديان الأكثر عقلانية[1]، ولكن ليس بدرجة تخرج معها كلياً عن لائحة اهتمامات الأديان. تعاليم الأديان الشمولية كالإسلام بخصوص الفصل بين «النحن» و«الهُمْ» وأحكامها المتعلقة بالتعايش والزواج والتعامل مع أبناء الديانات والجماعات الأخرى، وأحكام الميراث والعائلة والأقارب، وعموماً صيانة الحدود والمسافات والاختلافات تشير إلى أهمية قضية الهوية حتى في هذه الأديان. الهوية قبل أن تكون خصوصية دينية أو تراثية هي استجابة لحاجة إنسانية. والعولمة قبل أن تعمل على هدم الهوية كلياً، تغيّر أماكن المعايير والعناصر الصانعة للهوية، وتعرض بدلاً عنها هويات جديدة سيّالة.

---

(1) للتفصيل حول تحولات الأديان القبلية والاجتماعية لأديان عالمية وعقلانية انظر: (وايتهد 1929: المحاضرة الأولى والثانية).

اعتبروا اللاهوية والاغتراب تبعتين حتميّتين لسياق العولمة الحالي سوف تُضافان إلى ظاهرة «انعدام أسماء» المدن الحديثة. تحطّم أسوار المجتمعات والثقافات القديمة وشياع ضرب من السيالية الثقافية والتفكك الاجتماعي عوامل مؤثرة في بروز ظواهر من قبيل اللاهوية واللاأسماء والاغتراب. لقد تفاقمت هذه الأوضاع وستبقى تتفاقم في عصر العالمية بفعل التغيّرات والانتقالات المكانية (Dislocation)، والبُعد عن مسقط الرأس الذي يأنس به الإنسان، وتجاور وتقاطع الثقافات وأكوام المعلومات، وسرعة وكثرة التحولات، وانتشار ثقافات مختلفة جديدة، وثقافات شِقية لحظية وهويات مختلطة (Collagic) بسبب سيادة الأمواج الإعلامية وغلبة الأجواء المجازية. ويمكن التفتيش عن أسباب الضمور التدريجي للهويات العريقة المتجذرة في الضغوط القائمة من أجل التوحيد والتنميط (لاتوشه 1379: 20) ورفع تكلفة الاختلاف وفواتير أن يبقى الإنسان مختلفاً عن الآخرين.

نظرية رابرتسون حول «تعميم النزعة الخاصة» وترغيب الهويات الخاصة في الانتشار العالمي، وكذلك تأملاته حول ظهور «اغتراب إرادي» في العقود الأخيرة (رابرتسون 1380: 271 ـ 273، 327 ـ 328)، كلها جهود تنفي عن عملية العولمة تهمة هدم الهوية. يدعي رابرتسون أن العولمة تنطوي على تضخيم التوقعات المتعلقة بالهوية ومواكبة حالات الوعي الذاتي الحضاري، والقومي، والوطني، والمحلي، والفردي المتنامية (المصدر نفسه: 71). النظام الوطني للمجتمعات يواصل نموه بموازاة نظام المجتمع العالمي، ويحافظ على العناصر الثقافية والإيديولوجية المكوِّنة لهويته والتي لها قبليات متفاوتة في تعريف العالم (المصدر نفسه: 52 ـ 53). ادعاء منظرين من أمثاله شددوا على تعزيز

الهويات وتكريسها في عملية العولمة، لم يجد له حتى الآن أية شواهد مؤيِّدة في الواقع العالمي الجاري. وإذا لم يكن مطروحاً بقصد تلطيف الواقع وتقليل حدّة القلق الناجم عنه، فهو بلا شك نابع من لون من التفاؤل الساذج أو عدم الاطلاع على أحوال الناس في بلدان وأقاليم أخرى. ما يكاد يحدث في هذا الجانب من العالم هو غياب الهويات المستقلة وترك الحياة والسلوك على أساسها، مع أنّ تقنيات الاتصال الجديدة قد تسمح بمعرفة هذه الهويات وحفظها على شكل فلكلور وذكريات طيبة.

الإسلام يعارض التنميط والتوحيد الثقافي الذي تقوم به الحداثة، ويعارض أيضاً التعددية الفاقدة للمعايير التي تنادي بها ما بعد الحداثة. ذلك أن أساس التنميط الحداثي هو البُعدُ الأقلي أو الأدنى من وجود الإنسان، والذي يفضي إلى هبوط الإنسان، ويؤدي إلى توحيد الأشكال أكثر من التوحيد. والتنوع والتعددية الذي تنادي بها ما بعد الحداثة تقوم على النسبية المطلقة وعدم النظام فتفضي بذلك إلى الإرباك والتشتت.

إذن، التحدي الأهم في المستقبل بين الإسلام باعتباره ديناً عالمياً صاحب ادعاءات وبين ما نسميه العولمة، سوف يشتعل في مواطن أشرنا إلى بعضها في سطور سابقة. الهوية وصيانة حدود الهوية همٌّ أصلي لا يقبل التسامح بالنسبة للأديان عموماً والدين الإسلامي خصوصاً. لذلك مع تفاقم التهديدات العالمية ضد الهويات الدينية والحضارية، ستصدر ردود أفعال شديدة عن أديان نظير الإسلام، وستظهر حالات مقاومة صلبة حيال هذه الأمواج. وستكون هذه المقاومة أبعد من كفاح المسلمين ضد الاستعمار والأجانب في العقود الماضية والذي امتزج أحياناً بدوافعهم الوطنية. قضية الهوية بالنسبة للمسلمين ترتبط بفكرة «الأمة» الإسلامية أكثر من ارتباطها بـ «وطنيات» خاصة.

التضامن الحداثي وما قبل الحداثي (غزل شافتي Gesellschaft وغمن شافتي Gemeinschaft): الأديان أكبر انسجاماً مع البنى ما قبل الحداثية، لأن هذه البنى من إنتاج الأديان فضلاً عن أنها مُنتجِة للأديان. وهذا أمر يعود قبل صغر وبساطة المجتمعات التي تسودها هذه البنى إلى مباني تلك المجتمعات وعناصرها الصانعة للانسجام والنابعة من الوحدة العقيدية ـ الأخلاقية والحماس المناسكي في مثل هذه المجتمعات[1].

والحق أنه من غير المعلوم ما المسار والمصير الذي سيكون أمام كل واحد من أبناء البشر في عملية انفتاح الحدود الوطنية وانضغاط رقع الحياة العالمية؟ وما الفائدة التي سيحصلون عليها من انفصام الأواصر التقليدية وانهدام الأسس القيمية وتجاوز البنى الوطنية والمحلية أملاً في الوصول إلى صور من الاندماج الاجتماعي أفضل وأرقى؟ وكيف سيصلون سالمين إلى أهدافهم؟ بماذا يبشّر اضمحلال «الدولة ـ الشعب» (Nation - States) الناتجة بحد ذاتها عن الانتصار على بنى المادون والمافوق، أي البنى القبائلية والامبراطورية، وما هي البنية الاجتماعية البديعة والبديلة التي يَعِدُ بها هذا الاضمحلال؟ ما هو عامل الوحدة والاندماج الاجتماعي في هذه البنية الجديدة التي تُذكر أحياناً باسم «المجتمع العالمي»؟ هل ستأتي الظروف الجديدة بتصورات وأفكار جديدة للوحدة والانسجام، أم أنها ستنفي حتى ضرورة وجود التصورات

---

(1) في هذا الصدد انظر نظرية الانسجام الاجتماعي للفارابي (1361) والذي يعتبره نتيجة «توزيع العمال» و«بسط العدالة» و«تعميم المحبة»، ويعتقد أن العنصر الأخير الباعث على الانسجام بوصفه العامل الأكثر تأثيراً ينبع من الوحدة العقيدية والأخلاقية لأعضاء المجتمع الواحد.

القديمة؟ ما يُعدُّ مسلّماً به وقد تكرر كثيراً في النظريات المتفائلة حول هذه العملية هو أن حرية الفرد سوف تتضاعف في البنى الاجتماعية المستقبلية، وسوف يتضاعف دور «المؤثرين الاجتماعيين» ويتغلب قياساً إلى «البنية ـ العامل» (Agent - Structure). لكن السؤال هنا: الاستقلال والحرية الشخصية المطلقة في تكوين الحياة الفردية إلى أي حد هي ممكنة، وإلى أي حد هي مفيدة، وإلى أي حد هي إيجابية وواعدة؟ هل العالم المتعولم المستقبلي قادر على أخذ الإنسان المتفرِّد بشدة إلى مثل هذا الاكتفاء الذاتي والثقة بالنفس بحيث يستطيع لوحده وبشكل مستقل تجريب كل شيء وتحليله وانتخابه؟ أم أن هذه البشارة ليست أكثر من وهم كبير؟ هل العيش في مثل هذا القفر من الفردية والتوحّد (غيدنز 1379 : 37) الذي جرّبت البلدان الغربية الحديثة طيفاً بسيطاً منه، يمكن أن يكون في الأساس شيئاً إنسانياً طيّب المذاق؟ حاجة المجتمعات الحديثة المتجددة إلى بعض العناصر الغمن شافيتة (ما قبل الحداثية) الباعثة على الوحدة، واقتراح بدائل مثل: «دين الإنسانية» و«الدين المدني» و«أشباه الدين الحديثة»، وحتى مفهوم غير معروف باسم «الأخلاق المدنية العالمية» (Global Civic Ethics) تدل على عدم وجود أي بديل معتبر ومؤثر بعد تخريب المباني الاجتماعية الباعثة على الانسجام. لا «الحاجيات العملانية المتقابلة» في حالات التضامن العضوية، ولا «الآليات الخفية» المبتنية على البحث عن المصالح الشخصية، ولا «نماذج تنميط» الأذواق الاستهلاكية، لم يستطع أيٌّ منها توفير الحدّ الأدنى من أرضية الاندماج الاجتماعي حتى على مستوى المجتمعات الوطنية، ناهيك عن المجتمع العالمي. وربما لهذا السبب قطع هابرماس الأمل في ظهور «اندماج اجتماعي عالمي» عن طريق

انتشار «الأواصر الاقتصادية»، بل شكك حتى في «عولمة السياسة» تبعاً لـ «عولمة الاقتصاد». (هابرماس 1380: 131، 150).

ريادة الثقافة أو الاقتصاد: تشخيص فيبر (1382: 377 ـ 380) للاشتباكات الجذرية بين الأديان التاريخية والوجه المادي للحياة بسبب اعتقادها بوجود نوع من الثنائية في الوجود ليس تشخيصاً اعتباطياً فارغاً. هذا المبدأ نفسه أقلقَ دوماً هذا النوع من الأديان من تفوق الأولوية الاقتصادية على سائر مجالات الحياة وخصوصاً المجالات الثقافية.

وفي المقابل، فإن العامل الذي جعل العولمة واقعاً محرزاً ومصيراً محتوماً هو جانبها الاقتصادي والتقني. والشيء الذي فرض على الجميع في عصر التحرُّر من ربقة التاريخانية (Historicism) الخضوع لهذه الحتمية الجديدة هو قدرتها وغلبتها المذهلة على باقي ميادين الحياة. مع أنّ العولمة من دون التغلغل إلى ميادين السياسة والمجتمع والثقافة وتكريس موقعها في هذه الميادين تبدو ظاهرة غير تامة ذات وضع متزلزل يقبل النكوص، إلا أنها استطاعت بفضل الدور البارز والحتمي للاقتصاد والتقنية في العالم الجديد أن تترك تأثيراتها في المجالات الأخرى من حياة البشر وتفرض عليها التبعية لها. مع ذلك كلما مالت العولمة من المجالات الاقتصادية والتقنية الأكثر صلائدية نحو الميادين السياسية والثقافية الأكثر رقائقية كلما ازدادت سيوفها الإيديولوجية الموجَّهة مضاءً وقاطعية في قبال الجوهر الذاتي للأديان. استوعب رابرتسون ولاتوشه الفوارق بين عولمة الاقتصاد والثقافة بشكل صحيح، وقدّم كل واحدٍ منهما إجابة مختلفة عن هذه المسألة. الأول وافق حتمية هذه العملية واعتقد متفائلاً أن التلاحم العالمي لا يمسّ أبداً الثقافات الوطنية والمحلية

المستقلة بل يساعد على إحيائها وتقويتها. وادعى الثاني أن الثقافة جزءٌ تابعٌ في عملية العولمة تتشكّل بتأثير من المتطلبات التقنية والمقتضيات الاقتصادية لأسلوب الحياة، لذلك ستعمل القدرةُ التنميطية لهذه العملية وفرضُ قواعد السوق على العلاقات الثقافية والاجتماعية تدريجياً على محو التنويعات الثقافية وتحويلها إلى حالة قليلة الأهمية تختص بأوقات الفراغ والاهتمامات الفلكلورية. وفق هذا التصور يفصل لاتوشه بين الحضارة والثقافة ويرى أنهما على الضد من بعضهما قائلاً: الحضارة خلافاً للثقافة ظاهرة ذات نزعة عالمية (لاتوشه 1379 66 ـ 67).

التنمية على حساب عدم التنمية: النزاع المسيحي الزاخر بالمنعطفات في الألف الوسيط، على الرغم من الروح التجزيئية للديانة المسيحية، كان قضية «تفوق» الكنيسة ورجال الدين على كل ما يبتعد عنهم[1]. مبدأ رفض سلطة الغير في الأديان الشمولية أكثر جِداً ورسوخاً من زهد الكنيسة المسيحية في تلك الحقبة. إنهم ما عدا المطالبة بالشمولية والكل قلقون بخصوص الآثار غير الإيجابية لذهاب أتباعهم وراء سياقات مختلفة عن سياقاتهم في الحياة الفردية والاجتماعية. لذلك ينظرون ويهتمون لمسار التنمية وغايتها أكثر من اهتمامهم بالتنمية نفسها.

أكد منظرو «التبعية» و«النظام العالمي» طوال أعوام على الصلة بين التنمية والتقدم في جزء من العالم وبين عدم التنمية في الأجزاء الأخرى من العالم. وعرضوا الكثير من الشواهد الاجتماعية ـ التاريخية لإثبات ادعائهم. ولكن وسط ضجيج الحرب الباردة وسيادة القطبية الثنائية لم تكن هناك انعكاسات وأصداء تذكر لصوتهم، وإنما خضع هذا الصوت

---

(1) للتفصيل في هذا المجال، انظر: (شجاعي زند 1376: 71 ـ 85).

لمجرد التقييم والنقد الخارجي باعتباره تحليلاً واستنباطاً إيديولوجياً. لكن سياق التطورات اللاحقة خصوصاً بعد زوال القطبية الثنائية وانجلاء أغبرة النزاعات السياسية والإيديولوجية بين العالمين الأول والثاني، أثبت كم أن هذا الجزء من ادعائهم حول العالم الثالث أو المجتمعات المحيطية وأسباب عدم تنميتها، يمكن أن يكون صائباً وشارحاً للواقع. السياق المفضي إلى تصغير العالم وضغطه واتضاح العلاقات الخفية بين الظواهر العالمية أكثر فأكثر، راح الآن يعرض شواهد أوضح وأسطع لهذا الحدث. يذكر لاتوشه هذه المسألة القديمة بتعابير أحدث في إطار نقاشات العولمة كما يلي (المصدر نفسه: 104 ـ 106):

1 ـ التنمية شأنها شأن الامبريالية جشعة واحتكارية، بمعنى أنها لا تطيق منافساً أو نداً إلى جوارها.

2 ـ كل جزء يتمتع بالتنمية يخلق إلى جواره أجزاء غير نامية داخل حدوده الوطنية وعلى مستوى العالم.

3 ـ نموذج التنمية الغربية يثير حالات الخصام العامة، ويمحو النظام والترتيب الاجتماعي عن العلاقات الداخلية والعلاقات بين المجتمعات.

4 ـ التنمية بالنسبة لمن وصلوا متأخرينَ حلمٌ وهمي. فما من بلد بوسعه بعد الآن أن يصل على أساس نموذج التنمية في البلدان الغربية إلى ما وصلت إليه هذه البلدان.

5 ـ التنمية الغربية ظاهرة غير ذات مفعول من الناحية الثقافية أو إنها تفتقر للقدرة على إيجاد ثقافة مناسبة لها.

على أساس هذه الافتراضات من البديهي أن لا تستطيع الأديان وخصوصاً الأديان الشمولية كالإسلام أن تبقى غير آبهة لسياق التنمية الغربية الجاري وانتشاره العالمي. نهضة الصحوة الإسلامية ووعي المسلمين لموقعهم في العالم حدث في زمن أصبح فيه نموذج التنمية الغربية فكرة غالبة لا مندوحة منها. هذا أولاً، وثانياً أدى هذا النموذج إلى انفتاح هوّة سحيقة بين ما يسمى بالبلدان المتقدمة والبلدان التابعة. وثالثاً بالاستيلاء على كل مصادر التنمية ولوازمها وإشباع فضاءات التنمية، أُغلق الطريق على البلدان المتأخرة وتحولت التنمية بالنسبة لها إلى لغز محيّر لا ينحلّ، واتخذت شكل صراع حقيقي من أجل البقاء.

الديمقراطية العالمية أو التمركز المتفاقم للقوة: الديمقراطية بوصفها نمطاً من أنظمة الحكم، ليست طبعاً من التعاليم الدينية الصريحة، وليس لها في التجربة التاريخية للأديان شواهد وأمثلة معروفة. بيد أن أركانها ومبانيها في الأديان الإلهية أكثر إتقاناً حتى من الفلسفات الإلحادية المدافعة عنها. المساواة والأخوة الذاتية بين البشر وتحمُّل المسؤولية الفردية والاعتماد على القدرات الإنسانية ورفض كل أنواع الهيمنة والتمييز غير المبرَّر، وحصر التفوق والجدارة في العلم والعمل والتقوى وهي من أبرز تعاليم الأديان التوحيدية، وخصوصاً الإسلام، تعدُّ من أهم وأوثق متطلبات الديمقراطية. التأسيس على هذه الأصول يحول دون حالات الضعف والفتور التي تعاني منها الديمقراطيات الشائعة، والسبيل الوحيد للمواكبة بين الأديان والديمقراطية العالمية وعولمة الديمقراطية هو العودة إلى هذه الأصول بدل الفردانية والنسبية المفرطتين.

الديمقراطية التي تعدّ اليوم من الإستراتيجيات المحورية للغرب في

بعض أنحاء العالم وتنفق عليها طاقات وأرصدة هائلة لها أدنى العلاقات مع الأسس المذكورة مسبقاً في الأديان، وربما لهذا السبب اكتسبت سياقاً متناقضاً وحالة هادمةً للذات. إذ مع أنها تذكر باعتبارها تعليمة عالمية وحقاً إنسانياً لا نقاش فيه؛ لكنها ليست وصفةً يُوصى بها لكل المجتمعات ولكل الحكومات، مضافاً إلى أنها تفصل حسابات الديمقراطية الداخلية الحكومية ـ الشعبية عن العلاقات بين الدول.

دعاة الديمقراطية وأنبياء العولمة يتصرفون بطريقة مزدوجة حينما يناهضون أي مطالبات بالديمقراطية للبلدان التي تحكمها حكومات غير كفوءة؛ لكنها تابعة للغرب، وينتهكون في البنية العالمية بصراحة قواعد الديمقراطية بما في ذلك الحقوق المتساوية وإمكانية وفرص التفاوض والمساومة وحق الانتخاب للبلدان الأخرى. السياق العالمي الراهن وعلى أساس مثل هذه المقدمات يسير نحو القطبية الأحادية وتمركز القوة والسلطة في ذلك القطب أكثر فأكثر، وكذلك سلب صلاحيات وإمكانيات الأجزاء الأخرى من العالم. يقول سمير أمين: هل بلدان العالم القوية على استعداد للتخلي في إطار عملية العولمة عن هيمنتها الحصرية على المصادر الخمسة الأهم في العالم أي «السيطرة على تداول الرساميل»، و«السيطرة على التكنولوجيا»، و«السيطرة على المصادر الطبيعية»، و«السيطرة على وسائل الإعلام والاتصالات»، و«السيطرة على أسلحة الدمار الشامل»؟ (أمين 1380: 66). مع أنّ الغرب وأمريكا تحديداً تحاول عن طريق الإمساك برأس خيط التحولات العالمية أخذ الجميع إلى الطريق الذي سارت هي فيه، إلا أن النزعة الحصرية والاحتكارية الكامنة في طبعها، تحول دون اعترافها بنصيب الآخرين كاملاً من مواهب ومكتسبات الالتحاق بهذه العملية، وتسديده لهم.

الملتحقون بهذه العملية مسموح لهم بتعلّم فنون اللعبة، بل والنزول إلى الساحة وممارسة اللعب فيها، لكن من حقهم فقط أن يكونوا الخاسرين في هذه اللعبة. هذه حقيقة يعترف بها بشكل من الأشكال حتى المنظرون الميّالون للغرب والمتفائلون بهذه العملية. البنية العالمية المنبثقة من مثل هذه العملية المُدارة كالجسم الأفلاطوني الذي ليس فيه سوى رأس، أما بقية الأعضاء فتندرج فيه ضمن تراتبية خاصة، مع فارق أن «الحكام الحكماء» يمسكون هناك بزمام قيادة القافلة، أما هنا فأصحاب الثروة والقوة. إنه سياق يتعارض حتى مع تصورات پوپر المنافح الراسخ عن نموذج الليبرالية الديمقراطية في الغرب. فهو يقول إن شرط إثمار التواصل والتعاطي الثقافي بين المجتمعات هو أن تكون لهذه المجتمعات مواقف متساوية إذ في غير هذه الحالة ستزول إمكانيات النقد بين الطرفين الرامية للوصول إلى أحوال أرقى (پوپر 1379 : 115).

ادعاءات الإسلام العالمية وإصراره على أحقيته في مقابل سائر المنافسين والأدعياء من جهة، والنصيب غير المتساوي الذي حصل عليه من البنية غير المتوازنة والعلاقات العالمية الأحادية الجانب من جهة أخرى، جعل المسلمين من المعارضين وغير الراضين عالمياً. وقد دفعهم ذلك إلى الامتناع عن مواكبة أمواج العولمة باتجاهين أحدهما فاعل والثاني منفعل.

الديمقراطية أو محو الدولة: أطروحات محو الدولة وجعل الحكومة ديمقراطية التي تُطرح أحياناً بأقنعة إنسانية وشعارات حقوق الإنسان، وعلى حد تعبير غيدنز بشعار تحرير الفرد من هيمنة المجتمع والإيديولوجيا والدولة (غيدنز 1379 : 32 ـ 40) تعمل هي الأخرى بشكل

من الأشكال على خدمة رفع كل أنواع الموانع والمعارضات ضد السياق المفضي إلى مثل هذه البنى التي تبدو فكرة إفلاطون الطبقية تقدمية جداً بالقياس لها. النظام الذي لا يعترف بحقوق متساوية للحكومات والشعوب في البنية العالمية كم يمكن أن يكون صادقاً في الدفاع عن الديمقراطية والحقوق الفردية في المجتمعات الأخرى؟ وما هو الحق الذي سيقرره للأفراد للتعبير عن أنفسهم بعد محو الحكومات أو تصغيرها وفصل الأفراد عن أرصدتهم الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية؟ تصغير الحكومات والنيل من اقتدارها خصوصاً في بلدان العالم الثالث لا يؤديان بالضرورة إلى زيادة قوة الأفراد في المجتمع، إنما ستملأ هذا الفراغ عادةً القوى العالمية الظاهرة والخفية.

الدولة مهمة جداً بالنسبة للبلدان المستقلة حديثاً وبلدان العالم الثالث بسبب ما تتعرض له من تهديدات داخلية وخارجية أثناء أعمالها وضرورة تعويضها السريع والمبرمج لتأخرها، وتبعاً لذلك فهي تتحمل مسؤوليات وأدواراً كبيرة. أهمية مسؤوليات الدولة ومديات هذه المسؤوليات في البنى الإيديولوجية والدينية تزداد بسبب رسالتها المضاعفة التي ترسمها لنفسها في هداية الناس وتربيتهم. من هنا تبقى لمثل هذه المجتمعات إلى عدة عقود على الأقل حكومات شمولية ودول مقتدرة.

إضعاف أنظمة الحكم الوطنية في برزخ الانتقال إلى وضع عالمي متوحد تماماً ـ وهو تصور قد لا يحصل أبداً ـ لن يجدي شيئاً سوى الإضرار بالإدارة الذاتية للشعوب وديمقراطيتها الداخلية الناقصة. يقول هابرماس: إذا ازدادت الحدود الجغرافية للبلدان هشاشة وثغراتٍ أكثر من هذا، فيجب الاعتراف بأن أسس الحرية الديمقراطية، وسيادة الناس على

أنفسهم، ورضاهم عن أنظمة الحكم، سوف تتعرض لمزيد من المشكلات والمساءلات (هابرماس 1380: 95). وهو يعتقد أن العولمة تضعف قدرة الإدارة الذاتية الديمقراطية في إطار المجتمع الوطني إلى حدّ كبير (المصدر نفسه: 103).

إضعاف الدولة واختزالها إلى أدنى الحدود يعود على الدين بالضرر في الأديان السياسية الشمولية كالإسلام، مع أنه قد يكون لصالح الدين في الأديان غير السياسية والتجزيئية التي كان فيها الدين والدولة متنافسين دوماً. ضغوط العولمة على دول الحد الأقصى لتصغيرها وذلك بتبرير زيادة كفاءتها، أدت غالباً إلى إضعاف اقتدار الدول الدينية مقابل معارضيها الداخليين والخارجيين، وعملت طبعاً على تشاؤم الناس في تلك المجتمعات حيال مثل هذه الإستراتيجيات. هذا في حين أن الدولة المنتخبة المقتدرة تعدّ بالنسبة للمجتمعات الإسلامية وهي غالباً من بلدان العالم الثالث من الضرورات الملحّة في الظروف العالمية الراهنة.

وهنا يكمن الفرق بين مواقف الغرب والإسلام في متابعتهما لسياسة الديمقراطية الداخلية في المجتمعات والمطالبة بالديمقراطية الدولية (Transnational Democracy). المطالبة بالمساواة في الأديان التوحيدية ناجم عن نمط رؤيتها إلى الإنسان، ومرتبط بالأخوة بين أبناء البشر. من هنا، فهي مطالبة تتجاوز الضرورات الملحّة والاستخدامات الاجتماعية، لذلك لا يمكن نسيانها أو تأجيلها بالعثور على بدائل. من هنا، كان من الهموم الدائمية للأديان وخصوصاً الإسلام المقارعة المستمرة للعوامل الذميمة المؤثرة في تفاقم المسافات الفاصلة، والمراقبة والسيطرة الدائمة على إمكانية التحرك الاجتماعي السليم في سلّم التراتبية الذي يظهر لا محالة في المجتمعات الإنسانية. هذا

المنحى يختلف تماماً عن ما يسمى في سياقات العولمة الراهنة بسيارة آليات السوق وإطلاق الأيدي الخفية، لذلك تعمل هذه الأديان بأساليب مختلفة على إصلاح هذه الآليات وتغييرها في داخل المجتمعات وفي العلاقات بين المجتمعات.

تكافؤ الفرص أم تكافؤ الظروف: معارضة نيتشه الشديدة للدين والأخلاق والقانون، ليست سوى معارضته لكل خطوة باتجاه توحيد «الظروف» وتكافؤها. من وجهة نظره فإن ما هو موجود هو ما ينبغي أن يكون موجوداً، وما سيحصل بعد الآن هو ما يجب أن يحصل. الدين والأخلاق والقانون عناصر تدخّل مزعجة ومعرقلة لا ميزة لها إطلاقاً سوى عرقلة المسيرة الطبيعية للأمور وسلب «الفرص» من الرواد والأفراد المتفوقين. من هنا، يتجلى السرّ الكامن وراء تشديد التيار الذي يسود عملية العولمة على تكافؤ الفرص وتغافله عن جعل الظروف متكافئة، وعدم ارتياح الأديان لهذا الشيء[1].

كثيراً ما قيل إن العولمة عملية تقدمية سائرة نحو الأمام لأنها تضاعف من توفر الأفراد على الفرص، وتقلّل بشكل ملحوظ من الفواصل واللامساواة بين شتى الطبقات الاجتماعية والأفراد الداخلين في دائرة العولمة. نمو البنى الطبقية المتصلبة واستمرارها هما في الأساس ثمرة المجتمعات التقليدية المغلقة، وتقوم الحكومات المستبدة بتقوية هذه البنى وحراستها. مع انهيار الحدود المغلقة للمجتمعات التقليدية وتضعضع موقع الحكومات المطلقة الشمولية سوف تزول العلاقات الطبقية والفواصل والشروخ الاجتماعية الموجودة في هذه البنى، وسيولد

---

(1) الديمقراطية بوصفها أسلوباً لإدارة المجتمع وليس بالضرورة لاكتشاف الحقائق وتكريسها، ولا حتى كسبيل لإحراز الحقوق واستيفائها.

المواطن العالمي الحر المرتبط أكثر من أي شيء بمساعيه وجداراته، وليس الأسير للظروف الاجتماعية. وظاهرة التخلف المشؤومة التي كانت إلى اليوم صفةً حتميةً لا مردّ لها في بلدان العالم الثالث، ستفقد بعد الآن حتميّتها القاطعة بالنسبة للأفراد المنتمين لهذا النوع من المجتمعات، إذ برسوخ الأمواج العالمية في داخل الحدود وتحطّم الحتميّات الاجتماعية ـ التاريخية السائدة على مصير الناس في هذه المجتمعات تتوفر فرص استثنائية لنمو الفرد لم تكن قبل ذلك متاحةً إلا عن طريق التنمية الشاملة. إذا كانت أجواء النمو والتقدم متاحةً إلى الآن لأبناء المجتمعات المتقدمة فقط والذين يعيشون في بنى اجتماعية منفتحة وسليمة، فسوف تتوفر من الآن فصاعداً نفس هذه الفرص والأجواء لكل سكان الأرض بغضّ النظر عن خلفياتهم الاجتماعية ومواقعهم الجغرافية.

يلوح أن رسم هذه الصورة المختلفة يحتاج إلى ما هو أبعد من التفاؤل، أي إلى نوع من السذاجة والتبسيط المفرط في خصوص قضايا عالمية جد معقدة. حتى لو سلّمنا بأن البنية العالمية متجهةً نحو مزيد من ظهور القابليات الفردية، فهل يمكن الوثوق بأن الريادة والتفوق أيضاً سيكون من الآن فصاعداً تابعاً للقابليات والجدارات؟ هل وجود الفرص المتكافئة بمعناها الكامن يعبِّر عن وجود تكافؤ في الظروف والإمكانيات بالفعل وعلى أرض الواقع؟ هل سترتفع قدرة الأفراد على الانتخاب والاختيار بموازاة ارتفاع درجات إطلاعهم على مختلف المعلومات؟ أفلن يكون هناك أي تمييز أو تراتبية في «درجة الإطلاع» و«قيمة المعلومات» المتاحة للأفراد؟ وهل ثمة ضمانة لعدم ظهور مثل هذا التمييز؟ أليس التأكيد على أهمية «تكافؤ الفرص» في حين لا توجد أية عزيمة أو إرادة لـ «تكافؤ الظروف» بين المشاركين في هذا السباق، أليس

مجرد فخ كبير لتشخيص وسرقة واستخدام طاقات المجتمعات في العالم الثالث؟ لم يستطع حتى الآن أي مدافع عن النظام العالمي (Apologist of the world System) أن يثبت كيف ستستطيع هذه العملية وبأية آليات تغيير البنية غير المتكافئة السائدة على العلاقات الداخلية والخارجية للمجتمعات، وتوفير فرص متكافئة للأطفال المولودين في الشمال والجنوب، والغرب والشرق، والمركز والأطراف. يقول لاتوشه متشائماً: كلا، الفرص إلى جانب تكافؤها ستقسَّم على أساس الممتلكات أي الظروف غير المتكافئة، وسيبقى المعدمون والفقراء في البنية العالمية المستقبلية كما كانوا في البنى الوطنية والمحلية السابقة، يفتقرون لأية حقوق مواطنة ترقى إلى مستوى الآخرين (لاتوشه 1379: 109).

السوق أم اللاسوق: تعرّضت سيادة السوق للخطر دوماً من جانبين: أحدهما الدين الذي يطالب ـ بسبب مناهضته الذاتية للوجه المادي من الحياة ـ بمزيد من سيطرته وتدخله في الآليات والقواعد السائدة على الواقع الاقتصادي. والثاني أقطاب الثروة والقوة الذين يسعون إلى احتكار ورفع مستوى مصالحهم وخفض مخاطر التنافس الحر وتكاليفه. الدين والتيارات المسيطرة على عملية العولمة الحالية أبديا تبرّماً مشتركاً حيال «السوق» ولكن باتجاهين مختلفين تماماً. فالأول غير راض عن استفحال الآليات والمعايير الاقتصادية المحضة. أما الثانية فلا تطيق الالتزام بالتنافس السليم والحر، وتعتبره متناقضاً مع المبدأ الطبيعي القائل بالسعي من أجل أقصى درجات الربح. النتيجة الطبيعية لهذين المنحيين المعارضين لعنوان «اللاسوق» المشترك، هي أخذ الاقتصاد إلى اتجاهين متعاكسين تماماً.

العولمة قادرة على تغيير الأسواق المغلقة وغير التنافسية وطبعاً غير الكفوءة والمتفرقة، والتي لا تضمن سوى مصالح الأقلية المُترئّسة والمديرة على حساب الأكثرية المضطرة للاستهلاك، قادرة على تغييرها إلى تشكيل أسواق عالمية تنافسية. في هذا السوق العالمي الذي يعرض البضائع الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية تتوفر فرص الشراء المتكافئ (Equal Access) للجميع. وبسبب الحالة التنافسية في هذا السوق من الطبيعي أن تتوزع المصالح المنتجَة فيه بين الجميع على أعدل نحو ممكن. السؤال هو: هل الفكرة والإرادة التي تبشر بقيام مثل هذا السوق تمتلك تجربة سابقة مستمرة يمكن أن تعرضها لمثل هذا السوق؟ هل استطاعت الليبرالية الاقتصادية طوال تجربتها الممتدة لثلاثة أو أربعة قرون تحقيق حتى نموذج مستمر واحد لهذا الشيء في المجتمعات الغربية المتقدمة؟ تدل تجربة اقتصاد السوق في المجتمعات الغربية على أن البنى الليبرالية المتحررة من السيطرة لها القابلية على التحوّل سريعاً إلى ضدها، إلى درجة أنه حتى الحكومات البوليسية ستبقى عاجزة عن منع هيمنة عناصر اللاسوق عليها. لم يستطع أي من منظري الليبرالية حتى الآن دحض تنبّؤات ماركس حول ظهور حالات احتكار داخل المجتمعات الرأسمالية وبروز امبريالية في علاقاتها الخارجية، سواء كان هذا الدحض بالشواهد العينية أو البراهين النظرية. ما هي الضمانة لبقاء هذه الأسواق العالمية تنافسية وحرّة وسليمة. أضف إلى ذلك أنه إذا كان الغرب قد أطاق إلى حدّ ما تنافسية نظام العرض والطلب على الصعيد الاقتصادي ورضخ له بسبب كونه المتفوق وصاحب المصالح الأعلى فيه، فإن درجة تحمّله وطاقته وصبره على الصعد السياسية والثقافية هابطة جداً، وليس بوسعه أبداً ـ خلافاً لتمظهراته الديمقراطية ـ أن يطيق

الاعتراف بأطراف أخرى كمنافسين سياسيين واقتصاديين، بل سيركز على المستوى العالمي على دعم سياسات وأسواق السيطرة.

تحمّل المسؤوليات عالمياً أم التهرّب منها: للمسؤولية أساسان حقوقي وأخلاقي، وأخذ المسؤولية إلى أي من هذين الاتجاهين يسبغ عليها ماهيةً مختلفةً تماماً. النزاع الجاري بين الدين والليبرالية قبل أن يكون حول الحقوق والواجبات، يتعلق بتحمّل المسؤولية ومبانيه التسويغية. التفارق، وخلافاً للتصور الشائع، ليس بسبب المطالبة بحقوق من دون واجبات أو تحميل واجبات من دون أية حقوق، فهذا غير ممكن من الجهتين، إنما يتعلق بالمبنى المتفاوت الذي يُتخذ للتبادل بين الحق والواجب. أي أنه يتعلق بالفاصلة بين «أداء الواجبات» طوعياً بدافع الخضوع والأنس وحبّ الآخر، و«المطالبة بالحقوق» بدافع التكبر والترقب والنزعة المادية.

على هذا الأساس يجب النظر إلى أي حد يؤدي السياق الحالي للعولمة إلى تعزيز تحمّل الأفراد والبنى والمؤسسات للمسؤوليات؟ هذا أولاً، وثانياً ما هو المبنى الذي يعتمده هذا السياق في التوصية بمعرفة المسؤوليات وتحمُّلها؟

التوقع الطبيعي هو أن يرتفع مستوى تحمل المسؤولية عالمياً بموازاة عولمة المسائل والأمور، لكن مسار الأحداث الماضية يدل على نوع من التأخر والتخلف في مستوى تحمل المسؤولية عالمياً بالمقارنة إلى الحالة العالمية. تأسيس بعض المؤسسات الدولية نظير عصبة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة مباشرة بعد انتهاء الحربين العالميتين، لم يكن ردود فعل متأخرة لأحداث عالمية مهمة وحسب،

بل ولم تستطع هذه المنظمات العالمية أبداً بسبب ضيق الأفق ومصلحية القوى العظمى المسيطرة عليها، أن تظهر بحجم وأبعاد عالمية حقيقية، وتكتسب قبولاً ونفوذاً وقدرة عالمية. مسألة «الإدارة العالمية» على الرغم من التحسّن النسبي لأداء واعتبار المؤسسات الدولية لا تزال من أهم الثغرات الموجودة في طريق العولمة، وما لم تُدرس بصورة جدية ويُصاغ لها حلّ عملي مناسب، فسوف تبدو وتعمل كعقبة في طريق هذه العملية.

العقبات الأكبر في طريق «الإدارة العالمية» تنبع أولاً من الطباع الجشعة للقوى الاستكبارية التي تطالب بنصيب حصري خاص، وثانياً من عدم تحمل المسؤولية من قبل أطراف دخيلة وذات مصلحة في القضايا العالمية. أضف إلى ذلك أن الخصومات الناتجة عن التنافس العلني والخفي بين الإستراتيجيات والإيديولوجيات، بهدف التأثير على مسار واتجاه عملية العولمة والأجواء الحالكة الناجمة عنها، لم تسمح حتى الآن لعقلاء القوم بالاتفاق والإجماع الحاسم على أصول ومشتركات الحد الأدنى لإدارة العالم. وإذا تقرر أن يحصل إجماع واتفاق على هذه الأصول المشتركة فإلى أي حد سيكون الطرف الغربي والأمريكي مستعداً للتنازل عن مواقفه الأحادية الاتجاه والتفوقية، والقبول بـ «واجبات عالمية متقابلة» (Global Mutual Obligations) و«الوفاء المشترك» (Common Loyalty)؟ ثم ما هو الشيء الذي يمكن أن يكون متعلَّق هذا الوفاء بحيث يكون له طابع عالمي مشترك؟

الأفق أو الصورة التي يرسمها الغرب للنتيجة التلقائية أو الإرادية

لهذه العملية لا تقوم بنحو ملحوظ على تحمل المسؤولية المتقابل، والقبول بحقوق متساوية بين جميع البشر في العالم أو الأطراف المُشاركة في العملية. هذا السياق يُبعِد الآخرين عن تقبّل المسؤوليات العالمية والمشاركة الفاعلة في إدارة العالم بطريقين:

1 ـ عن طريق تجاهل الآخرين.

2 ـ عن طريق استفزازهم وحضّهم على المعارضة والمجابهة.

المسلمون شأنهم شأن أتباع بعض الأديان غير الغربية، واجهوا كلا المصيرين، أي أنهم كانوا غائبين عن ساحة صناعة القرار حول مسار هذه العملية وغايتها، وأيضاً جرى التعدّي على مصالحهم وتعاليمهم ومبادئهم ما دفعهم إلى مجابهة هذه العملية.

وفي ما يلي مجموعة أخرى من التبعات المحتملة للسياق الراهن للعولمة، والتي أشير إليها في تنبّؤات المنظرين، ويمكن أن تمثل تحديات لبعض الأديان، خصوصاً الإسلام:

الفرد مقابل النوع: مع أنّ المخاطبين الأصليين للأديان هم أفراد البشر، والفرد الإنساني هو المسؤول على كل حال عن قراراته وأعماله، مع ذلك تشدِّد الأديان على «النوع» الإنساني لا على «الفرد» الإنساني. وقد ميّز رابرتسون مصيباً بين هذين المعنيين، لذلك فرز في بحثه حول العولمة الفردَ عن النوع البشري ضمن أربعة مفاهيم أصلية (رابرتسون 1380: 130). وربما تعود بعض الاختلافات بين التصورات العلمانية والدينية حول قضية حقوق الإنسان إلى هذه النقاط المختلفة بين «النوع الإنساني» و«الفرد الإنساني». كما يمكن استنباط الفرق بين «النوع الإنساني» و«الفرد الإنساني» من تعبير لاتوشه حيث يقول: النزعة الفردية

المفرطة لدى الغرب تسمح للإنسان أن يفتقد الحدود المجتمعية. تحرير الفرد من فروضات المجتمع والتقاليد يهيّئ الإنسان للمشاركة في مسابقات الحياة العالمية رغم انتهائها دوماً بفوز عدد قليل على باقي البشر (لاتوشه 1379 : 69).

الفردية الصورية مقابل الفردية الإنسانية: المؤاخذة الأهم التي ترد على نموذج التنمية الحداثية هي أنها رغم مساعداتها للإنسان في التحرر من القيود الماضوية، تأسره بقيود وفروض جديدة ليست أقل لاإنسانية من القيود القديمة. غلبة المادية على سائر أبعاد الإنسان، وسيطرة بنى خفية ذات ظاهر تسامحي على الإرادة والانتخاب والأعمال الفردية، وتوجيه أعنف الضربات للتحرر الفكري والحرية الداخلية بذريعة توجيه الاهتمامات صوب الحريات الصورية والخارجية، وإجبار الإنسان على خصومات وتنافسات غير سليمة مع أبناء جلدته كشرط للبقاء والتقدم، وبالتالي الرسوخ غير المحسوس في أكثر مساحات الحياة الشخصية خصوصيةً وسلب البشرية أمنها واستقرارها، هذه كلها ليست سوى جزء من حالات الإجبار والإكراه في العالم الجديد. والمعنوية، والانعتاق، وحبّ الخير للآخرين، والاستقرار ليس سوى جزء من المطامح الدينية التي سيحذف تدريجياً من لائحة المطاليب الجادة.

النزعة النخبوية وتهميش عامة الناس: النخبوية هي التوجّه الغالب للنحل الاعتزالية أو الفرق المتشدِّدة، والأديان العالمية الشاملة لها في الغالب طابعٌ منفتح على عموم البشر. هذا ما يمكن ملاحظته في أوضاع وأحوال الأتباع الأوائل لهذه الأديان، وأيضاً في اتساعها الجغرافي والتاريخي. كثرة العلماء والعرفاء والزهاد والأولياء والقديسين في

الأعصار والأمصار الإسلامية تدل طبعاً على أرضية مناسبة لتربية النخب الروحية والفكرية في الدين الإسلامي، ولكن لا على حساب الغفلة عن عامة الناس. استقطاب دعم الطبقات الاجتماعية الضعيفة، والسعي لنشر القسط والعدل، واستخدام لغة التشبيه والأمثال العامية في نقل المفاهيم، والتأكيد على إقامة المناسك العبادية بصورة جماعية، والتساهل في شروط أداء التكاليف الدينية والإصرار على إيجاد أجواء دينية مؤثرة، كلها شهادات على التوجّهات والاهتمامات العاميّة في الإسلام.

من خصوصيات «الفرص الجديدة» وظروف التنافس التي تسودها أنها تسمح لشرائح وأفراد خاصين فقط بالانتفاع العملي منها. الثروة والعلم والتخصص والتفرغ من جملة لوازم الدخول للميادين العالمية، وهي غير متوفرة بسخاء أبداً لعموم الناس ولن تكون متوفرةً في المستقبل. فالعامة يمكنها في أحسن الأحوال الارتقاء إلى مقام المستهلكين الأمناء للبضائع العالمية. يجب اعتبار العولمة بهذا المعنى استمراراً لـ «التوزيع الدولي للأعمال» والذي تمدَّد الآن إلى أبعد من المجال الاقتصادي، ولم تعد البلدان أجزاؤه القسيمة، وإنما الأفراد في كل أرجاء العالم.

اضمحلال العائلة: السمة البارزة لعلم الاجتماع الكلاسيكي، خصوصاً بالنسبة للبنيويين، هي أنهم اعتبروا «العائلة» الخلية الاجتماعية (الجزء الأصغر غير القابل للتجزئة) مضافاً إلى أنهم جعلوا المجتمعَ بأبعاده الوطنية وحدة تحليلهم. في سياق التطورات العامة المسماة بالعولمة تعرضت هذه الأصول المقرّرة لتشكيكات جادة من قبل علماء الاجتماع المتأخرين. تنبؤات المنظرين الجدد تميل لاضمحلال «العائلة»

و«المجتمع الوطني» بصورتيهما الحاليتين في العالم المتعولم المستقبلي. وما سيكتسب الموضوعية بالنسبة لعلماء الاجتماع بعد الآن هو «الفرد الإنساني» و«التجمعات السيالة» و«اللاجوار المدني» و«البنية الاجتماعية العالمية».

إذا كانت الأديان غير معنية بهذه الأحداث وتبعاتها واستحقاقاتها، فهي ليست كذلك بالنسبة لزوال العائلة واضمحلالها.

الإسلام والنزعة العالمية:

هذه العملية تدعو في جوهرها إلى نمط من الفردية المفرطة والمادية المخرّبة ومناهضة جريئة للأديان. في ضوء التبعات والآثار الناجمة عن هذه الأرضيات من الطبيعي أن لا تستطيع إحراز تأييد الأديان الإلهية والتوحيدية، إلا عن طريق تغيير وتحريف فحوى الدين عند الأفراد، ومساحات وظائفه على الصعيد الاجتماعي. ومن هنا يوجد بين التعولم والعلمنة والتعلمن والعولمة نوع من الوشائج والقرابة، فكلها تجد نفسها في تحدّ وصراع مع الوفاء والالتزام الدينيين.

المواجهة بين الإسلام والنزعة العالمية من سنخ الصدام بين دينين متنافسين لهما اتجاهين مختلفين. إذا جرى التأكّد من قرابة «النزعة العالمية» كإيديولوجيا مع إيديولوجيات من قبيل الحداثة والعلمانية والليبرالية والرأسمالية فستكتسب هذه المواجهة شكلاً أوضح. أضف إلى ذلك أن خصوصيتين مشتركتين أخريين تزيدان من سخونة هذا التنافس الزاخر بالتحديات: الادعاءات العالمية، والطابع الشمولي.

إيديولوجيا النزعة العالمية والدين الإسلامي هما من حيث المساحة

الجغرافية والموضوعية متنافسان متجابهان وشموليان تماماً، لذلك من المتوقع نشوب أشد النزاعات بين الدين والظاهرة العالمية على هذا المستوى، هذا مع أنّ هذا التحدي قد لا يحدث في معظم الحالات تحت العناوين والرايات الرسمية لهاتين المدرستين. المواجهة العلنية والتهديدات الصريحة التي أطلقها الغرب وخصوصاً أمريكا ضد نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية منذ مطلع تأسيسه شيء أبعد من الانتقام من شعب قطع الطريق على مصالحهم العريضة في هذا الجزء من العالم، بل هي أبعد كذلك من تبادل التهديدات الدبلوماسية بين متنافسين سياسيين على الساحة الدولية. إنما قلق الغرب الأصلي مردّه إلى تكوين وانتشار إيديولوجيا جديدة لها إمكانيات وقدرات تفوق ما كان للإيديولوجيا المنافسة إبّان الحرب الباردة، ولها القدرة على تعبئة طاقات هائلة ومتحفزة في مناطق مهمة عسكرياً من العالم ضد المصالح الغربية. فكرة هانتينغتون مع أنها واجهت من نواحٍ مختلفة العديد من النقوض والنقود النظرية والمصداقية لكنها تنطوي في كنهها على تقرير صادق لهذا النزاع الإيديولوجي غير المعلن للتغلب على أخطر المنافسين. كما يمكن ملاحظة تجليات أخرى من النزاع الإيديولوجي من الأحداث المهمة التي وقعت خلال العقدين الأخيرين وردود الفعل الصادرة بشأنها من الأطراف المشتبِكة.

الموقف الدفاعي للأديان إزاء انتشار الحداثة عن طريق هذه العملية، تحوَّل الآن إلى موقف هجومي ضد السمتين الرئيسيتين فيها أي الاقتصاد الرأسمالي والنظام الليبرالي الديمقراطي. وأصبحت مقولات نظير معنى الحياة وكيفيتها وغايتها، والأخلاق، والقيم الإنسانية، والنزعة الإنسانية والتعاون، والمساواة والأخوة، وتعزيز أسس العائلة، والحفاظ على

البيئة الطبيعية الميادين الرئيسية للصراع بين الاستراتيجيات الدينية والعلمانية في سياق عولمة الحداثة. يذكر اسپوزيتو وواتسن الإمكانيات الكامنة في الدين، خصوصاً في المجتمعات غير الغربية، لمواجهة هذا السياق كما يلي: القدرة على إسباغ الهوية، والقدرة على تنظيم الجماهير في تنظيمات مدنية، والقدرة على نقد الاتجاهات العلمانية السائدة على هذه العملية، والقدرة على سلب شرعية الأنظمة التابعة للعلمانية (اسپوزيتو وواتسن 2000 : 22 ـ 23). أما لاتوشه فرغم معارضته العنيدة للسياق الحالي للعولمة والذي يسميه «تغريب العالم»، إلا أنه متشائم ويائس جداً من ظهور نموذج بديل وتكوين مسارات مختلفة تماماً للمسارات الجارية والسائدة حالياً. يقول إن الفارق بين النزعة العالمية الدينية والنزعة العالمية الغربية ليس من العمق والجذرية بحيث يمكن اعتباره تياراً مستقلاً ومختلفاً تماماً. الأصولية الدينية باعتبارها أهم المنافسين المدعين لا تزال بدورها متأثرة ومرتهنة للقيم والمكتسبات الغربية، وهي تفكر بالانطباق والتأقلم قبل المجابهة، أو لا أقل من التعاطي المتبادل مع النموذج الغربي، هذا إن لم تكن قد تعرضت إلى الآن لحالة الاحتواء والاضمحلال (لاتوشه 1379: 143 ـ 144).

المصادر العربية

- محمد آركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المترجم هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986.
- محمد أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال**، ترجمة جعفر سجادي، طهران، جمعية الفلسفة في إيران، 1356.
- محمد نقيب النحاس، **الإسلام والنزعة الدنيوية**، ترجمة أحمد آرام، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة طهران، 1374.
- سمير أمين، «**الاقتصاد السياسي في القرن العشرين**» في: پول سوييزي وآخرون، العولمة لأي هدف ترجمة ناصر زرافشان، طهران، آگاه، 1380.
- موريس باربيه، **الدين والسياسة في الفكر الحديث**، ترجمة أمير رضائي، طهران، قصديه سرا، 1384.
- مهدي بازرگان، **كيهان هوايى**، 3 إسفند 1373.
- مهدي بازرگان، **الآخرة والله: الهدف من بعثة الأنبياء**، طهران، رسا، 1377.
- پيتر ال برغر، **أفول العلمانية**، ترجمة افشار اميري، طهران، پنگان، 1380.

- بيتر ال برغر، بريجيت برغر، وهانسفريد كلنر، **الذهن الشريد: التجديد والوعي**، ترجمة محمد ساوجي، طهران، نشر ني، 1381.
- محسن بهشتي سرشت، **دور العلماء في السياسة**، طهران، مركز دراسات الإمام الخميني والثورة الإسلامية، 1380.
- مسعود پدرام، **المستنيرون الدينيون والحداثة**، طهران، گام نو، 1382.
- كارل ريموند پوپر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، (ج 3)، ترجمة عزت الله فولاذوند، طهران، خوارزمي، 1366.
- كارل ريموند پوپر، **درس هذا القرن**، ترجمة علي پايا، طهران، طرح نو، 1376.
- كارل ريموند پوپر، **أسطورة الإطار**، ترجمة علي پايا، طهران، طرح نو، 1379.
- كِنِت تامسون، وآخرون، **الدين والبنية الاجتماعية**، ترجمة علي بهرام پور وحسن محدثي، طهران، كوير، 1381.
- آرنولد وايكيدا توينبي، «**دور الدين**»، ترجمة محمد جواد زاهدي، فصلية «هفت آسمان»، السنة الثانية، العدد 7، خريف 1379.
- مهدي حائري يزدي، **الحكمة والحكومة**، شادي، 1995.
- سعيد حجاريان، **من الشاهد القدسي إلى الشاهد السوقي**، طهران، طرح نو، 1380.
- رونالد رابرتسون، **العولمة: النظريات الاجتماعية والثقافة العالمية**، ترجمة كمال پولادي، طهران، ثالث، 1380.
- اليويه روآ، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة حسن مطيعي أمين ومحسن مدير شانهچی، طهران، الهدى، 1378.
- عبد الكريم سروش، **المداراة والإدارة**، طهران، صراط، 1376.
- عبد الكريم سروش، **معرفة الأسرار والاستنارة والتدين**، طهران، صراط، 1377.

- عبد الكريم سروش، **من إسلام الهوية إلى السياسة العلمانية (حوار)**، صحيفة شرق، العدد 835، 25 مرداد 1385.
- پول سوييزي، **«نقاط أكثر (أو أقل) حول العولمة»** في: پول سوييزي وآخرون، العولمة لأي هدف، ترجمة ناصر زرافشان، طهران، آگاه، 1380.
- لري سيدنتاپ، **توكويل**، ترجمة حسن كامشاد، طهران، طرح نو، 1374.
- داريوش شايگان، **آسيا في وجه الغرب**، طهران، أمير كبير، 1378.
- داريوش شايگان، **الانبهار الجديد**، 1384.
- علي رضا شجاعي زند، **العلمنة في التجربة المسيحية والإسلامية**، طهران، مركز إعادة معرفة الإسلام وإيران، 1381.
- علي رضا شجاعي زند، **«نموذج لاختبار التدين في إيران»**، مجلة (جامعة شناسي إيران)، الدورة 6، العدد الأول، ربيع 1384.
- هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، ترجمة عبد الرحمن عالم، طهران، مكتب الدراسات السياسية والدولية، 1369.
- محمد مهدي شمس الدين، **الحكومة بلا دين**، ترجمة حسن شمس گيلاني، 1362.
- عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، بيروت، الساقي، 1993.
- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- أبو نصر محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ترجمة وتهميش جعفر سجادي، طهران، طهوري، 1361.
- نورمن فركلاف، **التحليل النقدي للخطاب**، ترجمة فاطمة شايسته إيران، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، 1379.

- أبو القاسم فنائي، «**من الحداثة الإسلامية إلى الإسلام الحداثي**» (حوار)، صحيفة شرق، العدد 835، 25 مرداد 1385.
- اينغمار كارلسون، **الإسلام وأوربا: التعايش أم الحضارة؟**، ترجمة منصورة حسيني وداود وفائي، طهران، مركز إعادة معرفة الإسلام وإيران، 1380.
- محسن كديور، (1385)، «**تعامل الإسلام والحداثة**»، في: www. Kadivar.com.
- محسن كديور، (1384)، «**الإسلام والحداثة**»، في: www. Kadivar.com.
- لويس كوزر، **سير وأفكار كبار علماء الاجتماع**، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، علمي، 1370.
- دان كيوپيت، **بحر الإيمان**، ترجمة حسن كامشاد، طهران، طرح نو، 1376.
- أنطوني غيدنز، **العالم المتروك: أحاديث حول وحدة العالم**، ترجمة علي أصغر سعيدي ويوسف حاجي عبد الوهاب، طهران، علم وأدب، 1379.
- نورمن ال غيسلر، **فلسفة الدين**، ترجمة حميد رضا آيت اللهي، طهران، حكمت، 1373.
- سرژ لاتوشه، **تغريب العالم**، ترجمة فرهاد مشتاق صفت، طهران، سمت، 1379.
- كارل ماركس، **حول قضية اليهود: خطوة في نقد فلسفة الحق عند هيغل**، ترجمة مرتضى محيط، طهران، اختران، 1381.
- هربرت وكارل ريموند پوپر ماركوزه، **الثورة أم الإصلاح**، ترجمة هوشنگ وزيري، طهران، خوارزمي، 1380.
- محمد مجتهد شبستري، **نقد القراءة الرسمية للدين**، طهران، طرح نو، 1379.

- محمد مجتهد شبستري، **تأملات في القراءة الإنسانية للدين**، طهران، طرح نو، 1382.
- مجيد محمدي، **الرؤوس على العتبة المقدسة، والقلوب رهن العلمنة**، طهران، نقره، 1377.
- مجيد محمدي، **الدين ضد الإيمان**، طهران، كوير، 1378.
- مهرداد مشايخي، **«الوتيرة المتسارعة للعلمنة والعلمانية في إيران»**، (محاضرة في المؤتمر الخامس للدراسات الإيرانية)، واشنطن، 2004.
- مرتضى مطهري، **«المشكلة الأساسية في مؤسسة رجال الدين»**، في كتاب «مقالات عشر»، طهران، صدرا، 1369.
- هري مغداف، **«العولمة لأي هدف»**، في: پول سوييزي وآخرون، «العولمة لأي هدف»، ترجمة ناصر زرافشان، طهران، آگاه، 1380.
- مصطفى ملكيان، **«انسجام المعنوية والحداثة»** (حوار)، صحيفة شرق، العدد 835، 25 مرداد 1385.
- محمد حسين، منظور الأجداد، **المرجعية في ميادين المجتمع والسياسة**، طهران، شيرازه، 1379.
- جون استيوارت ميل، **رسالة حول الحرية**، ترجمة جواد شيخ الإسلامي، طهران، بنگاه ترجمة ونشر كتاب، 1358.
- محمد رضا نيكفر، **«الدين الذرائعي والحداثة الذرائعية»**، صحيفة شرق، العدد 835، 25 مرداد 1385.
- ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة عبد المعبود أنصاري، طهران، سمت، 1371.
- ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، ترجمة عباس منوچهري وآخرين، طهران، مولى، 1374.
- شيدان وثيق، **ما هي اللايبسية؟** طهران، اختران، 1384.
- عباس وريج كاظمي، ومهدي فرجي، **«العلمنة والحياة اليومية»**، مطبوعة (علوم اجتماعي)، العدد 21، 1382.

- برايان ويلسون، «**فكرة فصل الدين عن الدنيا**»، ترجمة مرتضى أسعدي، في: الثقافة والدين، مختارات من بحوث موسوعة الدين، مراجعة ميرسيا الياد، طهران، طرح نو، 1374.
- جان بول ويلم، **علم اجتماع الأديان**، ترجمة عبد الكريم گواهي، طهران، تبيان، 1377.
- جون، ويغلر، «**مسارات البيئة العالمية**»، ترجمة مجتبى عطار زاده، في: تهرانيان، مجيد وآخرون، العولمة: التحديات وحالات انعدام الأمن، إعداد أصغر افتخاري، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجية، 1380.
- يورغن هابرماس، **العولمة ومستقبل الديمقراطية**، ترجمة كمال گولادي، طهران، نشر مركز، 1380.
- ملكلم هميلتون، **علم اجتماع الدين**، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، تبيان، 1377.

المصادر الأجنبية

- Bainbridge, William Sim. (1997) The Sociology of Religious Movements, New York & London: Routledge.
- Berger, Peter. L. (1967) The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion. Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter. L. (1969) The Social Reality of Religion, London: Faber & Faber.
- Berger, Peter. L. (1971) «Secularization and the problem of plausibility» in: Kenneth Thompson and Jeremy Tunstall (eds.) Sociological Perspective, Harmondsworth, Penguin. (Pp. 446 - 459.
- Berger, Peter. L. (1973) The Social Reality of Religion, Hamondsworth: Penguin.
- Berger, Peter. L. (1980) The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religion Berger, Peter. L. (1980) The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religion Affirmation, London: Collins.
- Berger, Peter. L. (1997) «Epistemological modesty: An interview with Peter BergerÂ Christian Century 114: 972-75, 978.
- Berger, Peter. L. (ed.) (1999) The De-secularization of the World: resurgent Religion and World of Politics, Washington D.C.: Ethics and Public Polity Center.
- Casanova, Jose. (1994) Public religions in the Modern World, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Chaves, Mark. (1994) «Secularization as Declining Religious Authority» Social Forces, 72(3): 749-774.

- Davis, Charles (1995) Religion and Making of Society. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobbelaere, Karl. (1981) «Secularization: a multi dimensional concept» Current Sociology 29(2): 3 - 215.
- Dobbelaere, Karl. (1999) «Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization» Washington: Fall. 60(3): (229-247).
- Douglas, M. (ed.) (1982) «The effects of modernization on religious change» in: Religion and America: Spirituality in a secular age, (Pp. 25-43) Boston: beacon Press.
- Esposito, John L. & Michel Watson (eds.) (2) Religion and Global Order Cardiff: University of Wales Press.
- Fenn, Richard K. (1972) «Toward a new sociology of religion» Journal for the Scientific Study of Religion, 11 (1).
- Finke, R. (1992) «An un-secular America» in: S. Bruce (ed.) Religion and Modernization, (Pp. 145-169) Oxford: Clarendon.
- Fukuyama, Francis. (1992) The End of History and the Last Man, New York: Avon Book inc.
- Greeley, Andrew M. (1969) Religion in Year 2, New York: Sheed and Ward.
- Greeley, Andrew M. (1972) The Denominational Society, Glenview, Ill: Scott, Foresman .
- Hadden, J. K. (1987) «Toward de-sacralizing secularization theory» Social Forces 65: 587-611.
- Hamilton, Malcolm B. (1995) The Sociology of Religion London & New York: Routledge.
- Hammond, philip. (ed.) (1984) The Sacred in a Secular Age, university of California press.
- Jameson, Fredric (1991) Postmodernism or the cultural logic of capitalism, London and New York: Verso.
- Kazemipur, Abdolmohammad. & Ali Rezaei. «Religious Life under Theocracy: the Case of Iran». Journal for the Scientific Study of Religion 42: 3 (23) 347-361.
- Lambert, Yves. (1999) «Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms» Fall.
- Lechner, Frank J. (1989) «The Case against Secularization: A Rebuttal,» Social Forces (Vol. 69) June 1991.

- Luckmann, Thomas. (1967) The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas. «The decline of church-oriented religion,» in: Robertson, Roland. (ed.) (1969) Sociology of Religion, England: Penguin.
- Luhmann, N. (1982) The differentiation of society, New York: Columbia University.
- Martin, D. (1978) A General Theory of Secularization, Oxford: Blackwell.
- McGuire, B. Meredith. (1981) Religion: The Social Context. California: Wadsworth.
- O'Dea, Thomas F. (1966) The Sociology of Religion Englewood Cliffs, NJ: Prentic Hall.
- Piscatori, James. (2) «Religious Transnationalism and global order, with particular consideration of Islam» in: Esposito, John L. & MichelWatson (eds.) (2) Religion and Global Order, Cardiff: University of Wales Press.
- Roberts, Kaith A. (1984) Religion in Sociological Perspective, California: Wadsworth.
- Robertson, Roland. (197) The Sociological Interpretation of Religion, Oxford: Basil Blackwell.
- Stark, Rodney. (1999) «Secularization, R.I.P - rest in peace» Fall, 1999.
- Stark, Rodney. and Roger Finke (2) Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, California & London: University of California press.
- Stark, Rodney. & William Sims Bainbridge (1987) The Future of Religion: Secularization, Renewal and Cult Formation. Berkeley: University of California Press.
- Troeltsch, Ernst. (1912) Protestantism & Progress, London: Crown Theological Library.
- Turner, Bryan. S. (1974) Weber & Islam: A Critical Study, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, Bryan. S. (1991) Religion & Social Theory, London: Sage.
- Wilson, Bryan (1966) «Religion in Secular Society» in: Robertson, Roland. (ed.) (1969) Sociology of Religion, England: Penguin.
- Wilson, Bryan. (1979) Contemporary Transformation of Religion, Oxford: Clarendon Press.

- Wilson, Bryan. (1982) Religion in Sociological Perspective, Oxford University press. New York.
- Wilson, Bryan. (1985) «Secularization: The Inherited Model» In: The Sacred in a Secular Age, edited by Phillip E. Hammond. California & London: University of California Press.
- Wilson, Bryan. (1987) «Secularization» in: Mircea Eliade, (ed.) The Encyclopedia of Religion, (vol. 13) New York & London: Macmillan.
- Wilson, Bryan and Jamic Cresswell (eds.) (1999) New Religious Movements, New York & London: Routledge.
- Woodhead, Linda and Paul Heelas, (2) Religion in Modern Times, Blackwell. Oxford.